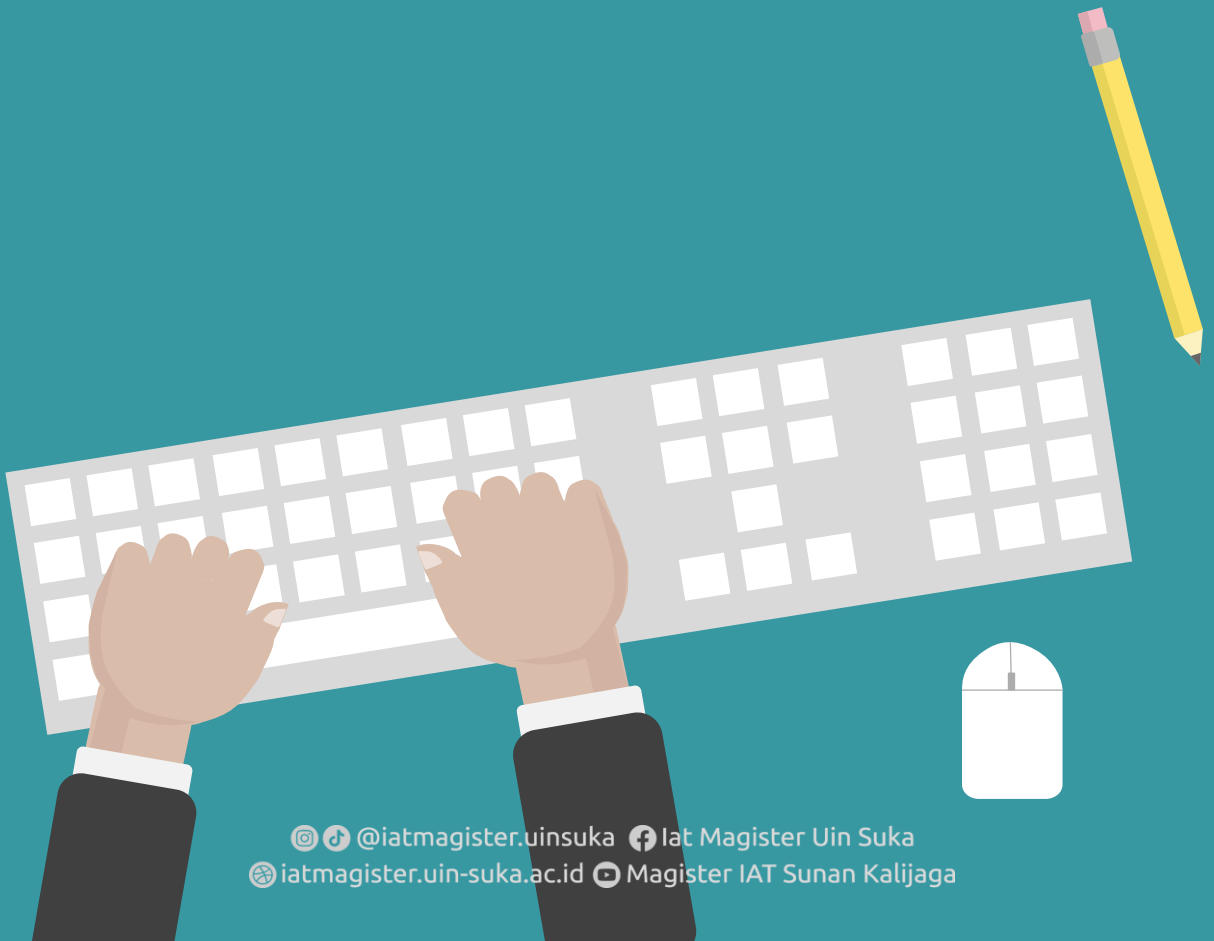
Dikompilasi oleh:

Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

BUNGA RAMPAI PUBLIKASI

DR. SAIFUDDIN ZUHRI QUDSY, M.A.

2020-2021

@iatmagister.uinsuka Iat Magister Uin Suka
iatmagister.uin-suka.ac.id Magister IAT Sunan Kalijaga

Dr. Saifuddin Zuhri Qudsy adalah dosen di Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Ia memperoleh gelar doktoralnya dari Departemen Agama dan Studi Lintas Budaya, Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Minat penelitiannya meliputi studi Living Qur'an dan hadits serta isu-isu agama dan lintas budaya. Ia menjabat sebagai Pemimpin Redaksi Esensia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin sejak tahun 2021. Email: saifuddin.zuhri@uin-suka.ac.id

DAFTAR JUDUL

TAHUN 2020	
Judul	**Jurnal**
Kredibilitas Hadis dalam COVID-19: Studi atas Bażl al-Mā'ūn fi Fadhli al-Thāun karya Ibnu Hajar al-Asqalany	AL QUDS: Jurnal Studi Alquran dan Hadis 4 (1), 1-18
Transmisi, Sanad Keilmuan, dan Resepsi Hadis Puasa Dala'il al-Khayrat	Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith 10 (1), 1-26
Ṣallû Fî Riḥālikum During Covid-19	Ulul Albab 21 (2), 396
Unsur-unsur Budaya Jawa dalam Kitab Tafsir al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa	Hermenetik 14 (2), 283-306
Temboro Tablighi Jamaat's Reception to Hadith on Covid-19 *(belum tersedia online)*	DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies 5 (2), 191-212
Studi Tokoh Tafsir Tak Pernah Sepi Peminat (Tidak tersedia online)	Kajian Tematis Mufassir Klasik dan Kontemporer Anna M. Gade, Naṣr Ḥāmid Abū ... (Ed.)
Prosiding Konferensi Internasional Tahunan ke-19 tentang Studi Islam, AICIS 2019, 1-4 Oktober 2019, Jakarta, Indonesia (Tidak tersedia online)	AR (Eds.), Noorhaidi Hasan, Eka Srimulyani, Zaenuddin Hudi Prasojo ... Annual International Conference on Islamic Studies

TAHUN 2021	
Judul	**Jurnal**
Theology of health of Quranic pesantren in the time of COVID-19	HTS Teologiese Studies/Theological Studies 77 (4)
Dinamika Ngaji Online Dalam Tagar Gus Baha: Studi Living Qur'an Di Media Sosial	POROS ONIM: Jurnal Sosial Keagamaan 2 (1), 1-19
The Superficial Religious Understanding In Hadith Memes: Mediatization Of Hadith In The Industrial Revolution 4.0	Journal for the Study of Religions and Ideologies 20 (60), 92-114
Promoting Qur'anic Verses That Reject Violence	Academic Journal of Interdisciplinary Studies 10 (6), 23-23
The Social History of Ashab Al-Jawiyyin and the Hadith Transmission in the 17th Century Nusantara	Islamiyyat 43 (2), 105-115

Strategi Komodifikasi Budaya dalam Ritual Yaa Qowiyyu pada Masyarakat Jatinom, Klaten	Satya Widya: Jurnal Studi Agama 4 (1), 1-11
Ahlus Sunnah Views of Covid-19 In Social Media: The Islamic Preaching By Gus Baha And Abdus Somad	Al-Albab 10 (1), 115-134
Nawawi al-Bantani, Ashhab al-Jawiyyin di Bidang Hadis: Rihlah, Genealogi Intelektual, dan Tradisi Sanad Hadis	Al-Izzah: Jurnal Hasil-Hasil Penelitian, 14-26
Higienisasi Pesantren di Era Pandemi Covid-19 (Tidak tersedia online)	Religi: Jurnal Studi Agama-agama 17 (1), 33-56
PKH Aand Hadith In The Distrupted Era (belum tersedia online)	Mashdar: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis 3 (2)
Teologi Kesehatan Pesantren: Strategi Pesantren Menghadapi Pandemi Covid-19 (Tidak tersedia online)	1-126 Suka Press

Jurnal Studi Alquran dan Hadis

Volume 4, Nomor 1, 2020
ISSN 2580-3174 (p), 2580-3190 (e)
http://journal.iaincurup.ac.id/index.php/alquds

Kredibilitas Hadis dalam COVID-19:
Studi atas Bażl al-Mā'ūn fi Fadhli al-Thāun karya Ibnu Hajar al-Asqalany

Saifuddin Zuhri Qudsy[1], Ahmad Sholahuddin[2]
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
[1]saifuddin.zuhri@uin-suka.ac.id, [2]solahuddin.purwodadi@gmail.com

DOI: 10.29240/alquds.v4i1.1476
Submitted: 2019-04-07|Revised: 2020-04-18|Accepted: 2020-04-28

Abstract. This paper discusses the work of Ibn Hajar al-Asqalany, which has been discussed by Islamic scholars around the world. His description of the pandemic was quite comprehensive, including the encyclopedia data of the plague that occurred during the *Shahabah*, Umayyad and Abbasid dynasties. By departing from the questions: first, how does Islamic literature talk about a pandemic; secondly, what are the factors that cause pandemic emerged in Islamic history literature? Third how is the credibility of Bażl al-Mā'ūn and others in dealing with pandemics such as COVID-19? This paper shows that Bażl al-Mā'ūn is an important reference in discussing pandemics in the Islamic world.Besides, there are indeed other books that appeared before al-Asqalany's work which also shows that basically the Islamic religion has strong credibility for talking about a pandemic in many perspectives, not only from a religious point of view, but from an empirical and scientific point of view.

Keywords: *Thāun,* COVID-19, al-Asqalany, Credibility of Hadith

Abstrak. Tulisan ini membahas karya Ibnu Hajar al-Asqalany yang beberapa bulan ini banyak dicari oleh para pengkaji pandemik. Paparannya mengenai pandemik cukup komprehensif, termasuk data-data ensiklopedi wabah yang terjadi pada masa Sahabat, Dinasti Umayyah dan Abbasiyah. Dengan berangkat dari pertanyaan, pertama, bagaimana literatur Islam berbicara mengenai pandemi; kedua, faktor apa yang menyebabkan pembicaraan mengenai pandemik muncul dalam literatur sejarah Islam? Ketiga Bagaimana kredibilas literatur *Bażl al-Mā'ūn* dan lainnya dalam menangani pandemik seperti COVID-19? Dengan menggunakan analisis interpretif, tulisan ini berhasil menunjukkan bahwa *Bażl al-Mā'ūn* merupakan referensial dalam membicarakan pandemik di dunia Islam, di samping itu memang terdapat buku-buku lain yang muncul sebelum karya al-Asqalany ini yang sekaligus menunjukkan bahwa pada dasarnya agama Islam memiliki kredibilitas yang kuat untuk berbicara pandemik karena dalam sejarahnya Islam sarat dengan peristiwa tersebut, tidak hanya dari sudut pandang keagamaan, namun dari sisi penanganan secara empiris di lapangan.

Kata Kunci: *Thāun,* COVID-19, al-Asqalany, Kredibilitas Hadis

Pendahuluan

Studi spesifik mengenai wabah pandemik termasuk kajian yang luput dari perhatian umat Islam. Kajian atasnya seringkali berbentuk pada solusi-solusi teologis yang cenderung tidak memiliki kaitan secara langsung dengan langkah-langkah dalam mengatasi suatu pandemik. Langkah-langkah praktis yang berbasis pada perspektif medis menjadi satu hal yang mewah dan jarang ditemukan literaturnya. Di saat masyarakat dunia terkena COVID-19 (Corona Virus Disease 2019), seluruh dunia terguncang tak terkecuali umat Islam. Alih-alih memberikan solusi atas pandemik ini, perdebatan-perdebatan teologis justru banyak terjadi di level masyarakat muslim. Di titik ini kredibilitas agama sebagai satu solusi atas keresahan sosial yang dialami oleh manusia seluruh dunia dipertaruhkan, tidak hanya di dunia muslim di dunia agama-agama lain tampak ompong dalam memberikan solusi keagamaan. Malahan solusi-solusi yang diberikan berupa doa bersama, baik di masjid maupun di tempat ibadah lain, istighosah, tabligh akbar justru menjadi pusat penyebaran dari pandemik ini. Al-Asqalany [1] di abad 15 menunjukkan, ketika di Damaskus terjadi pandemik, orang-orang berbondong-bondong ke tempat terbuka, mereka berdoa bersama, menangis dan memohon agar penyakit diangkat, namun hal itu tidak mengurangi penyakit tersebut, malahan semakin mewabah karena berkumpul bersama. Jamaah Tabligh sebagai satu organisasi dunia yang mempraktikkan hadis dalam kesehariannya[2] justru malah cenderung abai mengenai COVID-19 dan malahan kini menjadi salah satu pusat penyebaran virus ini, sebagaimana kasus Tabligh di Malaysia, dan Ijtima Jamaah Tabligh Dunia di Gowa, Sulawesi Selatan.[3]

Kajian mengenai pandemik dan wabah dalam kacamata agama merupakan satu kajian yang jarang dilakukan oleh para sarjana, Dolls[4] membahas mengenai sejarah pandemik dalam masa Islam awal. Di sini Dols menunjukkan data-data yang ditulis oleh sarjana baik muslim atau non muslim mengenai wabah pandemik. Conrad[5] secara spesifik membahas mengenai *Bażl al-Mā'ūn* fi Fadhli al-*Thāun*. Conrad lebih jauh menunjukkan bahwa wabah pandemik di

---

[1] Ibn Hajar Al-Asqalany, *Bażl Al-Mā'ūn Fi Faḍ li al-Ṭ ā'ūn* (Riyadh: Dār al-Ashimah, 1991)

[2] Baca, Barbara D. Metcalf, "Living Hadith in the Tablighi Jama'at" The Journal of Asian Studies, Vol. 52 N0. 3, (August, 1993).

[3] Data-data mengenai ini dapat diakses di berbagai media online, diantaranya https://www.liputan6.com/regional/read/4225085, https://www.cnnindonesia.com/internasional/20200409153856-106-492156

[4] Michael W. Dols, "Plague in Early Islamic History," *Journal of the American Oriental Society*, 1974, 371–383.

[5] Lawrence I. Conrad, "Arabic Plague Chronologies and Treatises: Social and Historical Factors in the Formation of a Literary Genre," *Studia Islamica*, no. 54 (1981): 51–93.

masa Rasul dan dinasti Umayyah ada catatannya, hanya saja cuma sekilas-sekilas saja, seperti di *Tarikh al-Tabari* yang mengulas mengenai pandemik *Amwas*. Sebenarnya juga banyak literatur lama yang membahas masalah pandemik misalnya karya Jalaluddin al-Suyuti *Maa' Rawaahu al-Waaunn fi Akhbar al-Thāun*, hanya saja kitabnya belum sampai di tangan kita, sedangkan di karya yang lain, di *Tārikh al-Khulafā*, al-Suyuti juga beberapa kali mengungkap masalah *Thāun*[6] namun hanya sebatas kajian sekilas. Sementara itu dalam literatur kitab induk hadis seperti *Shahih Bukhārī*[7] dan *Shahih Muslim,* kajian mengenai *Thāun* dalam beberapa kitab induk masuk dalam bab *Thibb.* Sementara itu Studi hubungan COVID-19 dengan agama baru-baru ini mulai muncul, setidaknya Ebrahim dan Memish membahas efek Corona pada penundaan umrah di Makkah;[8] Indriya mencoba mengulas bagaimana spiritual healing dalam menyelesaikan penyakit COVID-19;[9] Kajian yang menempatkan hubungan *Thāun* pada masa lalu Islam lalu dikaitkan dengan COVID-19 yang sedang mewabah di seluruh dunia ini merupakan satu kajian yang belum masih luput dari perhatian para sarjana. Di sini kemudian tulisan ini menjadi relevan.

Berdasarkan kekurangan studi yang telah ditunjukkan di atas, tulisan ini hendak menunjukkan bahwa pada masa Islam telah ada cara-cara yang dilakukan oleh masyarakat muslim yang ditunjukkan secara spesifik oleh Ibnu Hajar al-Asqalany, seorang ahli al-Qur'an dan Hadis. Seiring dengan kekurangan tersebut tiga pertanyaan berikut dapat dirumuskan: a) Bagaimana sarjana hadis berbicara mengenai pandemi; b) Faktor apa yang menyebabkan pembicaraan mengenai pandemik muncul? c) Bagaimana kredibilitas literatur *Bażl al-Mā'ūn* dan lainnya dalam menangani pandemik seperti COVID-19? Ketiga pertanyaan ini menjadi pembahasan penting dalam menunjukkan bagaimana literatur keagamaan memiliki peran dalam mengatasi wabah, terutama dalam kitab *Bażl al-Mā'ūn*, meskipun dengan cara-cara yang sederhana.

Penelitian yang dilakukan dalam studi ini merupakan studi literatur. Sumber primer didapatkan dari sumber utama yang menjadi kajian utama studi, yakni *Bażl al-Mā'ūn fi Fadhli al-Thāun* serta literatur hadis induk seperti *Shahih*

---

[6] Imam as-Suyuthi, *Tarikh Khulafa: Sejarah Para Khalifah* (Jakarta: Qisthi Press, 2017), di antaranya terdapat pada hlm. 143, 232, 385, 438, dan 506.

[7] Abu Abdillah Muhammad al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari* (Riyadh: Baitul Afkar al-Dawliyah, 1998).

[8] Shahul H Ebrahim and Ziad A Memish, "Saudi Arabia`s Measures to Curb the COVID-19 Outbreak: Temporary Suspension of the Umrah Pilgrimage," *Journal of Travel Medicine*, February 28, 2020, https://doi.org/10.1093/jtm/taaa029.

[9] Indriya Indriya, "Konsep Tafakkur Dalam Alquran Dalam Menyikapi Coronavirus Covid-19," *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-i* 7, no. 3 (March 18, 2020): 211–16, https://doi.org/10.15408/sjsbs.v7i3.15050.

Bukhari dan *Muslim*[10]. Data-data kemudian dilakukan reduksi kemudian dikaitkan dengan fenomena pandemik COVID-19. Analisis yang dilakukan dalam tulisan ini adalah analisis interpretatif yang mencoba mengkontekstualisasikan peristiwa-peristiwa masa lalu dengan peristiwa yang terjadi pada masa sekarang. Penggunaan konsep kredibilitas agama seperti yang ditunjukkan dalam judul artikel ini dipakai untuk menunjukkan bahwa agama, melalui para pemeluknya memiliki strategi dalam melihat suatu kejadian atau peristiwa tertentu.

Sekilas Biografi Ibnu Hajar al-Asqalany dan *Bażl al-Mā'ūn*

Tokoh ini adalah tokoh yang sangat dikenal dalam kajian al-Quran dan hadis. Ia bergelar al-Hāfidz, yakni orang yang hafal 100 ribu hadis lengkap sanad dan matannya. Nama lengkapnya Syihābuddin Ibnu Fadhl Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Mahmud bin Ahmad bin Hajar. Terlahir di Mesir pada bulan Sya'ban 773 H[11] atau Februari 1372 M dan wafat pada 18 Dzulhijjah 852 H atau 2 Februari 1449 M. dia tumbuh sebagai seorang yatim, ia menjadi hafidz al-Qur'an di usia belia, 9 tahun.[12] Di samping al-Qur'an dia juga menghafal beberapa kitab lain, di antaranya kitab *Nadẓam Alfiyah Ibnu Malik*, *'Umdatul Ahkam* al-Maqdisy, *Minhajul Ushul* al-Baidowy, *al-Hawi al-Shagir* al-Qazwiny, serta beberapa kitab lainnya. Di usia 25 tahun ia menikahi putri Qadhi Karim al-Din 'Abdul Karin bin Abdul Aziz. Dari isterinya ini dia dikarunia 5 puteri, Zain Khotun, Farhah, 'Aliyah, Rabiah, dan Fatimah. Kemudian dia menikahi seorang budak perempuan lalu, dan dari dia dikaruniai seorang putera, Muhammad.[13] Karir yang dijalaninya adalah Hakim Agung di Mesir selama 21 tahun. Karya-karyanya membentang. Semenjak beliau berumur 23 tahun hingga ajalnya al-Asqalany terus menulis. Di antara karya besar yang dimilikinya adalah *Fathul Bāri fi Syarhi Shahih Bukhāri, Bulughul Marām min Adillatil Ahkām, al-Ishābah fi Asma al-Shahābah, Tahdẓib al-Tahdẓib*, *Bażl al-Mā'ūn,* dll. Setidaknya muhaqqiq *Bażl al-Mā'ūn* menunjukkan 51 kitab yang *available* meskipun banyak penulis lain yang menyebutkan setidaknya tulisan Ibnu Hajar al-Asqalany ini sekitar 200 kitab.

Bażl al-Mā'ūn merupakan kitab yang ditulis atas permintaan para kolega al-Asqalany untuk memahami sebuah pandemik, kemudian ditambah lagi setelah kematian ketiga putrinya yang wafat karena pandemik. Kitab ini setebal 440 halaman yang di*tahqiq* oleh Ahmad Ishom Abdul Qadir al-Katib, lalu diterbitkan pada 1991 oleh Dar al-Ashimah, Riyadh. Buku ini terdiri dari lima bab, Bab 1

---

[10] Abul Husain Muslim bin Al Hajjaj bin Muslim Al-Qusyairi An-Naisaburi, *Shahih Muslim,* (Beirut, Darul Kutub al-Ilmiyah, 2010)

[11] Al-Hafizh Ibnu Hajar al-Asqalani, *Terjemah Lengkap Bulughul Maram* (Jakarta: Akbar Media, 2007), hlm. 9.

[12] Ibn Hajar Al-Asqalany, *Bażl Al-Mā'ūn Fi Faḍli al-Ṭā'ūn* (Riyadh: Dār al-Ashimah, 1991).

[13] Al-Asqalany, hlm. 8.

mengenai Sikap terhadap *Thāun;* Bab 2 Definisi *Thāun*; Bab 3 Tentang Adanya *Thāun* Sebagai Syahid dan Rahmat bagi Umat Islam; Bab 4 Hukum keluar dan masuk dari (ke) Negara yang di dalamnya terjadi wabah; Bab 5 Hal-hal yang dianjurkan ketika terjadi *Thāun.*

Memahami Makna *Thāun* dalam Literatur hadis

Imam Bukhari mengulas masalah *Thāun* dalam bab *Thib* (pengobatan). *Thāun* adalah satu jenis penyakit yang menimpa kebanyakan manusia dengan berbagai cara yang berbeda dengan penyakit biasa dan bentuknya berbeda-beda.[14] *Thāun* ini tidak hanya terjadi di dunia Islam, namun ia terjadi di seluruh dunia. Di Eropa terjadi *Black Death* (*al-maut al-aswad*)[15] pada 833 H yang menewaskan sepertiga penduduk Eropa. Bahkan di akhir abad 19 M, *Thāun* ini melanda seluruh dunia, mulai dari China Selatan sampai menghilangkan nyawa sekitar 10 juta jiwa.[16] Berbeda dengan waba' *Thāun* sifatnya lebih spesifik. Dalam konteks saat ini adalah pandemik, yakni penyakit yang penularannya mengglobal, mendunia yang terjadi secara simultan.[17]

Kami akan mengulas beberapa hadis yang disebutkan juga dalam *Bażl al-Mā'ūn*. Kajian mengenai hadis-hadis pandemik di dalam kitab Shahih Bukhari masuk dalam kitab Thib (pengobatan) dimulai dari hadis ke 5728-33, namun data yang bagus dan komprehensif yang berisikan mengenai pandemik ini adalah hadis panjang mengenai musyawarah Khalifah Umar bin Khattab saat akan memasuki Syam yang sedang terkena wabah

Telah menceritakan kepada kami Abdullah bin Yusuf telah mengabarkan kepada kami Malik dari Ibnu Syihab dari Abdul Hamid bin Abdurrahman bin Zaid bin Al Khatthab dari Abdullah bin Abdullah bin Al Harits bin Naufal dari Abdullah bin Abbas bahwa Umar bin Khatthab pernah bepergian menuju Syam, ketika ia sampai di daerah Sargha, dia bertemu dengan panglima pasukan yaitu Abu 'Ubaidah bersama sahabat-sahabatnya, mereka mengabarkan bahwa negeri Syam sedang terserang wabah. Ibnu Abbas berkata; "Lalu Umar bin Khattab berkata; 'Panggilkan untukku orang-orang muhajirin yang pertama kali (hijrah), ' kemudian mereka dipanggil, lalu dia bermusyawarah dengan mereka dan memberitahukan bahwa negeri Syam sedang terserang wabah, merekapun berselisih pendapat. Sebagian dari mereka berkata; 'Engkau telah keluar untuk suatu keperluan,

---

[14] Pengantar *muhaqqiq*, Al-Asqalany.

[15] Monica Helen Green & Carol Lynne Symes (Editor), Pandemic Disease in the Medieval World : Rethinking the Black Death. Kalamazoo, MI : Arc Humanities Press, 2015. 359 p. (The Medieval Globe Books Series).

[16] Al-Asqalany.

[17] https://katadata.co.id/berita/2020/02/04/korban-corona-terus-bertambah-ini-beda-wabah-epidemi-dan-pandemi

kami berpendapat bahwa engkau tidak perlu menarik diri.' Sebagian lain berkata; 'Engkau bersama sebagian manusia dan beberapa sahabat Rasulullah Shalla Allahu 'alaihi wa sallam. Kami berpendapat agar engkau tidak menghadapkan mereka dengan wabah ini, ' Umar berkata; 'Keluarlah kalian, ' dia berkata; 'Panggilkan untukku orang-orang Anshar'. Lalu mereka pun dipanggil, setelah itu dia bermusyawarah dengan mereka, sedangkan mereka sama seperti halnya orang-orang Muhajirin dan berbeda pendapat seperti halnya mereka berbeda pendapat. Umar berkata; 'keluarlah kalian, ' dia berkata; 'Panggilkan untukku siapa saja di sini yang dulu menjadi tokoh Quraisy dan telah berhijrah ketika Fathul Makkah.' Mereka pun dipanggil dan tidak ada yang berselisih dari mereka kecuali dua orang. Mereka berkata; 'Kami berpendapat agar engkau kembali membawa orang-orang dan tidak menghadapkan mereka kepada wabah ini.' Umar menyeru kepada manusia; 'Sesungguhnya aku akan bangun pagi di atas pelana (maksudnya hendak berangkat pulang di pagi hari), bagunlah kalian pagi hari, ' Abu Ubaidah bin Jarrah bertanya; 'Apakah engkau akan lari dari takdir Allah? ' maka Umar menjawab; 'Kalau saja yang berkata bukan kamu, wahai Abu 'Ubaidah! Ya, kami lari dari takdir Allah menuju takdir Allah yang lain. Bagaimana pendapatmu, jika kamu memiliki unta kemudian tiba di suatu lembah yang mempunyai dua daerah, yang satu subur dan yang lainnya kering, tahukah kamu jika kamu membawanya ke tempat yang subur, niscaya kamu telah membawanya dengan takdir Allah. Apabila kamu membawanya ke tempat yang kering, maka kamu membawanya dengan takdir Allah juga.' Ibnu Abbas berkata; "Kemudian datanglah Abdurrahman bin 'Auf, dia tidak ikut hadir (dalam musyawarah) karena ada keperluan. Dia berkata; "Saya memiliki kabar tentang ini dari Rasulullah saw beliau bersabda: "Jika kalian mendengar suatu negeri terjangkit wabah, maka janganlah kalian menuju ke sana, namun jika dia menjangkiti suatu negeri dan kalian berada di dalamnya, maka janganlah kalian keluar dan lari darinya." Ibnu 'Abbas berkata; "Lalu Umar memuji Allah kemudian pergi."[18]

Di sini Umar bin Khattab[19] tampak masih mengedepankan musyawarah, baru kemudian dia mengambil jalan mengurungkan diri masuk Syam. Posisi Umar seperti ini merupakan karakter khas dari sosok khalifah kedua yang dalam banyak kasus seringkali memiliki gagasan-gagasan yang berani dan keluar dari data-data riwayah. Hal ini muncul misalnya dalam gagasan kodifikasi al-Qur'an[20] yang dia tunjukkan kepada khalifah Abu Bakar atau peletakan kalender hijriyah

---

[18] Abu Abdillah Muhammad al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari* (Riyadh: Baitul Afkar al-Dawliyah, 1998), hlm. 1122.

[19] Muhammad Husain Haekal, U*mar bin Khattab,* cet. 10 (Jakarta, Litera AntarNusa, 2010).

[20] Cahaya Khaeroni, "SEJARAH AL-QUR'AN (Uraian Analitis, Kronologis, dan Naratif tentang Sejarah Kodifikasi Al-Qur'an)," *HISTORIA : Jurnal Program Studi Pendidikan Sejarah* 5, no. 2 (September 30, 2017): 195–206, https://doi.org/10.24127/hj.v5i2.957; Miftahul Janah, "Kodifikasi Al-Qur'an: Studi Atas Pemikiran John Burton," *At-Ta'wil* 1, no. 01 (April 9, 2019): 1–12.

Islam[21] ataupun gagasan-gagasan berani dalam hal lain seperti shalat tarawih berjamaah,[22] dan lain sebagainya.[23] Setelah Umar kembali ke Madinah, Abu Ubaidah bin Jarrah tetap melanjutkan perjalanan ke Syam dan akhirnya meninggal di sana karena wabah tersebut. Kemudian setelah itu posisinya digantikan oleh Muadz bin Jabal. Muadz pun beserta puteranya meninggal karena wabah tersebut. Pandemi ini dikenal dengan Pandemi Amwas.

Ensiklopedi Pandemi dalam Sejarah Islam, Masa Sahabat, Dinasti Umayyah dan Abbasiyah: Faktor Pembicaraan Pandemi Muncul

Pada bagian ini kami hendak menunjukkan bahwa sebenarnya kajian mengenai pandemik dalam Islam itu muncul karena factor dua utama, pertama, factor eksternal, bahwa dalam dunia Islam terdapat banyak pandemik yang terjadi. Hal ini tidak sekali dua kali saja terjadi. Kedua, factor internal, bahwa penulisan kitab *Bażl al-Mā'ūn* pada dasarnya merupakan satu hal yang di luar konsennya. Artinya pemahaman al-Asqalany mengenai wabah hanyalah mencoba untuk menelusuri sejarah pandemik dalam dunia Islam, bukan pada pemahaman mengenai bagaimana memahami karakter pandemik. Penulisannya lebih banyak dilatarbelakangi oleh permintaan dari para kolega al-Asqalany yang ingin mengerti mengenai wabah pandemik itu apa. Kemudian hal lain yang memotivasi adalah beliau hidup di masa pandemik yang telah menewaskan tiga putrinya, Fātimah dan 'Aliyah (819H) serta Zain Khotun yang sedang hamil (833 H).

Data-data berikut ini adalah tabel mengenai pandemik yang ada dalam sejarah Sahabat, Dinasti Umayyah dan Abbasiyah. Urutan ini didasarkan pada deskripsi Pandemi yang ditulis al-Asqalany dengan beberapa modifikasi dan tambahan dari beberapa literatur lain yang berbicara hal yang sama.

---

[21] Hendro Setyanto, "Kalender Mandiri Sebagai Dasar Kesatuan Kalender Hijriah International," *Jurnal Bimas Islam* 10, no. 3 (September 30, 2017): 431–50, https://doi.org/10.37302/jbi.v10i3.30.

[22] Muhammad Mahmud Nasution, "TARAWIH DAN TAHAJJUD (Tinjauan Persamaan Dan Perbedaan Dalam Pelaksanaan Dan Keutamaan) |," *FITRAH:Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Keislaman* 1, no. 2 (2015), http://194.31.53.129/index.php/F/article/view/315.

[23] Alma`arif Alma`arif, "Kesadaran Hermeneutik Dalam Membaca Teks: Model Ijtihad Umar Ibn Al-Khattab," *Al-A'raf : Jurnal Pemikiran Islam Dan Filsafat* 13, no. 2 (November 15, 2016): 191, https://doi.org/10.22515/ajpif.v13i2.304.

Tabel 1. Pandemi Masa Sahabat Nabi saw dan Bani Umayyah

No	Pandemi	Waktu	Tempat	Jenis Pandemi	Korban
1	Syirawayh/ Siroes b. Khusrow (d. 628 M) (Conrad/ Noldeke)	6 H/ May 627- May 628 M (Conrad)	Mada'in, Persia	tidak ada identifikasi	Syirawayh, raja persia dan beberapa korban lain yang tidak tercatat oleh sejarah
2	Amwas/ Emmaus	18 H/ 639 M	Syam/Syiria	Penyakit Pes	25 000 jiwa (termasuk di antaranya para sahabat Bilal b. Rabah al-Tamīmī, al-Ḥāriṡ b. Hisyām al-Makhzūmī, Ḥażāfah b. Naṣr al-Aduwwī, Salma b. Naṣr al-Aduwwī, Suhail b. Amr, Syarahbil b. Hasnah, Ṣakhr b. Naṣr al-Aduwwī, Ṣukhair b. Naṣr al-Aduwwī, Āmir b. al-Ḥāriṡ, Āmir b. Abdillah, Āmir b. Ghīlān, Abdurrahman b. Mu'āż b. Jabbāl, Abdullāh b. Suhail, Inbah b. Suhail, al-Faḍl b. al-Abbās, Mu'āż b. Jabbāl, Yazid b. Abī Sufyān, Abu Ubaidah bin Jarrah)
3	Kufah	50 H/ 670 M	Kufah		al-Mughirah b. Syu'bah
4	Ibn Zubair/ Torrent Plague	Syawwal 67 H/ April 689 M (Mada'ini) 69 H./ Juli 688 M- Juni 689 M	Basrah	Penyakit Pes*	253. 000 jiwa (Abu Aswad al-Du'ali, Qaibasah b. Harits al-Ansori, 83 anak Anas b. Malik, 40 anak Abdurrahman b. Abu Bakar, dan Beberapa korban lain yang tidak tercatat oleh sejarah

5	Perawan (plague of maidens)	86 H/ December 705 M - Desember 706 atau 86 H/ Januari-Desember 705 (Ibn Abi Hajalah)	Kufah, Basrah, Wasit	Penyakit Pes*	Umayah b. Abdullah b. Khalid b. Usaid al-Qurasyi, Abdullah b. Matraf al-Syukhair
		Syawwal 87 H/ Septembe r-oktober 706 M (al-Madaini)			
6	Adi b. Artha'ah	100 H/ 718 M	Basrah	Penyakit Pes*	Gubernur Basrah
7	Ghurab	127			Seseorang dari Ribab
7	Salam b. Qutaibah	Sya'ban-Romadlan -Syawwal 131 H/ 748 M	Basrah	Penyakit Pes*	Setiap hari 1000 jiwa selama dua bulan (Ayyub b. Abi Tamimah Kaisan al-Amam al-Basari)

Tabel 2. Pandemi masa Abbasiyah[24]

No	Tahun	Tempat	Korban	Keterangan
1	134	Roy		
2	146	Baghdad		
3	221	Basrah		
4	249	Iraq		
5	301			
6	346			Meninggal secara tiba-tiba, bahkan ketika seorang hakim masih mengenakan seragam dinasnya dan

24 Sesuai dengan yang ditulis dalam *Baẓl al-Mā'ūn*

				sedang memberi putusan
7	406	Basrah		
8	423	India, Ghaznah, Khurasan, Jurjan, Roy, Isbahan, Mosul, Baghdad		
9	425	Syiraz		
10	439	Mosul, al-Jazair, Baghdad	300. 000 jiwa	
11	449			
12	445	Mesir	80. 000 jiwa	Musim semi hingga gugur
13	452	Hjaz dan Yaman		
14	455	Mesir	1 hari 1000 jiwa	Selama 10 bulan
15	469	Damaskus	46. 500 jiwa	Jumlah penduduk 50. 000 jiwa tersisa 3500 jiwa
16	478	Iraq		
17	575	Baghdad		
18	597	Mesir		
19	633	Mesir		
20	749	Hingga memasuki Makkah		
21	764	Cairo dan Damaskus		
22	771	Damaskus		
23	781	Cairo		
24	791	-		Al-Asqalany membiarkannya kosong tanpa keterangan sama sekali
25	813	-		Al-Asqalany membiarkannya kosong tanpa keterangan sama sekali
26	821	-		Al-Asqalany membiarkannya kosong tanpa keterangan sama sekali
27	833	Mesir		

28	841	Mesir		

Analisis *Bażl al-Mā'ūn* dalam menangani Pandemi

Ketika kitab *Bażl al-Mā'ūn* ditulis, sedang terjadi konflik di antara masyarakat, antara satu dengan yang lainnya saling menyalahkan, terkait ritual berkumpul untuk salat, seperti salat minta hujan (*istisqā'*), yang dilakukan di tengah padang pasir guna menangkal pendemi. Dengan latar belakang demikian, lalu kolega al-Asqalany menanyakan kepadanya, apakah ini bid'ah atau sunnah? Bagaimanakah sikap dalam menghadapi pandemi yang sesuai ajaran sunnah? Sehingga kemudian lahirlah *Bażl al-Mā'ūn* yang dihadirkan untuk menjawab sejumlah pertanyaan ini.[25]

Mengenai ritual doa untuk menangkal pandemi, al-Asqalany menjawab, mengacu pada pendapat mazhab syafi'iyyah, tidak disunnahkan untuk membaca qunut yang secara khusus untuk menangkal pandemi, adapun qunut yang dibaca adalah qunut *nāzilah*. Maksudnya, pandemi dikategorikan sebagai musibah yang teramat dahsyat, sehingga ia disunnahkan untuk membaca qunut *nāzilah*. Sebagai konsekuensinya, tidak ada qunut pandemi. Pendapat ini sebenarnya mengacu pada fenomena pandemi *Amwas*. Di pandemi Amwas para sahabat tidak melakukan qunut pandemi.[26]

Berbeda dengan mazhab syafi'i, bagi mazhab Hanbali, tidak ada praktik doa tolak pandemi. Acuan mazhab Hanbali adalah karena Muadz b. Jabal tidak menyebut pandemi sebagai azab, tapi sebagai rahmat. Selain itu, pandemi adalah kematian, tidak ada doa yang diajarkan nabi untuk menolak kematian. Mengenai masalah ini, al-Asqalany menolak pendapat mazhab Hanbali, pasalnya, mazhab ini buru-buru menghukumi pandemi sebagai kematian. Bagi al-Asqalany, pandemi adalah penyakit. Banyak hadis yang menjelaskan bahwa, apabila sedang terkena penyakit, maka hendaknya berdoa minta kesembuhan, selain ada usaha empiris dalam bentuk berobat.[27]

Selain mazhab Hanbali, al-Asqalany juga mengutip pendapat Waliyyuddin al-Millawi. Menurut al-Millawi, tidak seharusnya doa tolak pandemi dilakukan. Pandemi adalah rahmat. Barangsiapa meninggal karena pandemi, maka ia mati syahid. Mengacu pada hal ini, apabila kita berdoa untuk menolak pandemi, maka kita berdoa untuk menolak rahmat serta kita menolak agar kita mati tidak dalam keadaan syahid. Mengenai pendapat ini, al-Asqalany juga

---

[25] Al-Asqalany, *Bażl al-Mā'ūn Fi Faḍ li al-Ṭ ā'ūn*, 1991, 44.
[26] Al-Asqalany, *Bażl al-Mā'ūn* Fi Faḍ li al-Ṭ ā'ūn, 1991, 316.
[27] Al-Asqalany, *Bażl al-Mā'ūn* Fi Faḍ li al-Ṭ ā'ūn, 1991, 317–18.

membantahnya, pasalnya, pandemi adalah ulah jin, musuh manusia. Oleh karenanya, manusia seharusnya minta pertolongan kepada Allah dalam rangka melawan musuh abadi mereka. Oleh karenanya, berdoa tolak pandemi adalah boleh.[28]

Adapun doa tolak pandemi yang dilakukan secara masal, seperti tata cara salat minta hujan, hukumnya adalah bid'ah. Hal ini terjadi di Damaskus pada 749 H., orang-orang berkumpul di padang pasir, melakukan istighasah, salat tolak pandemi. Berikutnya, pandemi semakin besar, padahal sebelumnya ringan.[29] Hal ini dikarenakan mereka melakukan bid'ah. Bid'ah ini terulang lagi di tahun 883 H., di saat al-Asqalany hidup. Di Cairo, orang-orang berpuasa tiga hari. Lalu, mereka berkumpul di padang pasir untuk melakukan ritual doa tolak pandemi. Berikutnya, jumlah korban pandemi menjadi bertambah, awalnya tidak sampai 40 orang, setelah ritual doa tolak pandemi korban mencapai di atas 1000 jiwa setiap harinya.[30]

Mengacu pada hal di atas, al-Asqalany menolak untuk hadir di acara doa tolak pandemi di zamannya yang diadakan oleh pihak kerajaan. Kesalahan orang-orang adalah meng*qiyas*kan pandemi dengan *istisqa'*. Padahal hal ini tidak berlaku qiyas. Tidak ada ulama yang menuliskan tata cara doa tolak pandemi. Hal ini dikarenakan tidak ada hadis atau khabar yang menjelaskan hal tersebut. Artinya, nabi tidak melakukan, sahabat tidak melakukan. Konsekuensinya, berdoa tolak pandemi adalah bid'ah. [31] Selain tidak dilakukan *qiyas*, ketika orang-orang melakukan doa tolak pandemi, sebenarnya acuan mereka adalah ijazah orang saleh yang mimpi bertemu nabi ketika tidur. Orang saleh mengaku, bahwa nabi mengajarkan tata cara doa tolak pandemi beserta teks doanya. Hanya saja, al-Asqalany tetap saja menolak hal ini. Bagaimana mungkin hadis disampaikan lewat mimpi? Lebih jauh, para pendahulu al-Asqalany, Taqiyyuddin al-Subki dan Ibn Abi Hajalah juga menolak hal ini.[32]

Pada hakekatnya yang dilihat secara serius oleh al-Asqalany dalam memberi identifikasi terhadap pandemi adalah redaksi hadis nabi yang menyebutkan *wakhr min al-Jinn,* tusukan jin. Al-Asqalany memang menerima pendapat ulama mengenai identifikasi pandemi dari sudut pandang kedokteran, bahwa tusukan jin adalah materi beracun (*al-Māddah al-Sammiyyah*) yang mengalir bersama darah (*haijān al-Damm*). [33] Namun, kendati demikian, ia belum bisa benar-benar meninggalkan terminologi tusukan jin ini, ia masih meyakini bahwa

---

[28] Al-Asqalany, *Bażl al-Mā'ūn* Fi Faḍ li al-Ṭ ā'ūn, 1991, 319–21.
[29] Al-Asqalany, *Bażl al-Mā'ūn* Fi Faḍ li al-Ṭ ā'ūn, 1991, 328–29.
[30] Al-Asqalany, *Bażl al-Mā'ūn* Fi Faḍ li al-Ṭ ā'ūn, 1991, 329.
[31] "Al-Asqalany, Bażl al-Mā'ūn Fi Faḍ li al-Ṭ ā'ūn, 1991.Pdf," 329–30.
[32] "Al-Asqalany, Bażl al-Mā'ūn Fi Faḍ li al-Ṭ ā'ūn, 1991.Pdf," 332–34.
[33] Al-Asqalany, *Bażl al-Mā'ūn* Fi Faḍ li al-Ṭ ā'ūn, 1991, hlm. 104.

pandemi adalah ulah jin.[34] Sedangkan jin adalah musuh manusia. Manusia harus memusuhi jin, jangan sampai bersahabat dengan jin. Oleh karenanya, manusia seharusnya senantiasa memohon kepada Allah SWT untuk minta perlindungan dari jin, agar tidak ditusuk, agar tidak terinfeksi pandemi. Berikutnya, al-Asqalany menghadirkan 18 hadis yang menjelaskan ayat ruqyah,[35] serta 19 hadis yang menjelaskan doa ruqyah[36] yang dapat digunakan untuk mengusir jin penyebab pandemi. Dia menambahkan dengan catatan, doa-doa ini akan manjur apabila disertai dengan hati yang bersih, tidak kotor.[37] Berikutnya, al-Asqalany mengutip dari al-Kalābādzī, apabila orang mati di medan perang karena tusukan perang adalah disebut mati syahid, maka orang yang mati karena tusukan jin dalam bentuk pandemi juga disebut mati syahid.[38]

Di periode al-Asqalany, ada tiga hal yang dilakukan dokter dalam menghadapi pandemi: mengobati, memberi arahan, serta mencegah infeksi. Dari segi pengobatan, dokter waktu itu menggunakan spons yang dicelupkan ke cukak dan air, atau minyak mawar, atau minyak apel, atau minyak tawar. Adapun metode pengobatan waktu itu adalah flebotomi (*al-Faṣd*), mengeluarkan darah pasien dalam waktu yang lama, hingga pasien muntah. Lalu, menyentuh bagian hati, memberi kekuatan dengan hal-hal dingin atau wewangian untuk mengobati detak jantung yang panas.[39]

Dari segi arahan, dokter mengarahkan orang-orang untuk: mengeluarkan barang-barang lembab, sedikit makan, tidak berolah raga, berdiam di kamar mandi, tidak keluar dan bersantai, serta tidak menghirup udara yang terinfeksi pandemi.[40] Dari segi pencegahan infeksi, beberapa ulama memberi instruksi untuk menghindari kontak dengan pasien yang terinfeksi pandemi, hingga menolak untuk mengunjungi pasien terinfeksi pandemi. Hanya saja, hal ini ditolak oleh al-Asqalany, baginya, hadis mengenai keutamaan mengunjungi orang sakit masih berlaku. Pasalnya, infeksi adalah kehendak Allah.[41] Lebih jauh, mengenai sikap yang dilakukan terhadap pasien yang terinfeksi pandemi adalah: mendoakan,[42] memotivasi untuk sabar,[43] positif thinking[44] dan

---

[34] Al-Asqalany, *Baẑl al-Mā'ūn* Fi Faḍ li al-Ṭ ā'ūn, 1991, hlm. 107.
[35] Al-Asqalany, *Baẑl al-Mā'ūn* Fi Faḍ li al-Ṭ ā'ūn, 1991, hlm. 156–63.
[36] Al-Asqalany, *Baẑl al-Mā'ūn* Fi Faḍ li al-Ṭ ā'ūn, 1991, hlm. 163–70.
[37] Al-Asqalany, *Baẑl al-Mā'ūn* Fi Faḍ li al-Ṭ ā'ūn, 1991, hlm. 171.
[38] Al-Asqalany, *Baẑl al-Mā'ūn* Fi Faḍ li al-Ṭ ā'ūn, 1991, hlm. 154.
[39] Al-Asqalany, *Baẑl al-Mā'ūn* Fi Faḍ li al-Ṭ ā'ūn, 1991, hlm. 340–41.
[40] Al-Asqalany, *Baẑl al-Mā'ūn* Fi Faḍ li al-Ṭ ā'ūn, 1991, hlm. 340.
[41] Al-Asqalany, *Baẑl al-Mā'ūn* Fi Faḍ li al-Ṭ ā'ūn, 1991, hlm. 343–44.
[42] Al-Asqalany, *Baẑl al-Mā'ūn* Fi Faḍ li al-Ṭ ā'ūn, 1991, hlm. 345.
[43] Al-Asqalany, *Baẑl al-Mā'ūn* Fi Faḍ li al-Ṭ ā'ūn, 1991, hlm. 348.
[44] Al-Asqalany, *Baẑl al-Mā'ūn* Fi Faḍ li al-Ṭ ā'ūn, 1991, hlm. 351.

mengunjunginya.[45] Untuk yang terakhir ini (mengunjunginya) dalam kasus Covid-19 tidak bisa dipraktikkan, dan perlu menggunakan secara lebih ketat Shahih Bukhari mengenai hadis nabi Nabi Muhammad saw. Yang bersabda: "Janganlah yang sakit dicampurbaurkan dengan yang sehat." Jadi jika disyarahi maka, dalam konteks Covid-19, maka akan berbunyi, janganlah orang yang sehat bercampurbaur dengan yang sakit dan yang sehat tidak boleh menjenguk yang sakit karena harus melakukan *physical distancing*, cukup mendoakan saja dari jauh baik menelpon, video call, dan lain sebagainya.

Kredibilitas literatur Keislaman dalam menangani COVID-19: Sikap dan Isu-isu yang berkembang dalam literatur Pandemi selain al-Asqalany.

Sebagaimana telah ditunjukkan oleh al-Asqalany bahwa hadis-hadis nabi telah memberikan perspektif mengenai bagaimana masyarakat muslim pada masa lalu menghadi pandemik. Pada bagian ini kami akan menunjukkan bahwa ternyata jauh sebelum al-Asqalany pada dasarnya sudah terdapat sarjana muslim yang memberikan arahan-arahan dan nasehat seputar pandemik. Hal ini setidaknya menunjukkan bahwa dari sudut pandang yang lain, masyarkat masa lalu juga memiliki kredibilitasnya dalam memahami pandemik dan karakternya, daripada sekadar pendekatan agama *ansich*. Telah ada langkah-langkah yang telah dilakukan oleh agamawan muslim mengenai hal ini. Setidaknya terdapat beberapa hal yang bisa ditunjukkan di sini:

1. *Identifikasi penyakit: Ibn Sina (w. 1037 M)*

Ibnu Sina memberi identifikasi penyakit yang disebabkan oleh infeksi pandemi waktu itu dengan ciri-ciri: 'tumor tumbuh di kelenjar getah bening, baik di indra sensitif, seperti ovarium, puting, ujung lidah, atau di kelenjar tidak sensitif, seperti ketiak dan lipat paha.' Tumor ini akan terasa sangat panas hingga akhirnya menyebabkan kematian. Setiap tumor karena infeksi pandemi waktu itu berakibat kematian karena bakteri merusak hingga titik terkecil tubuh manusia. Ia merusak jantung manusia melalui arteri hingga mengakibatkan muntah, palpitasi, pingsan, lalu meninggal. Biasanya tumor tumbuh di bagian tubuh yang lembut, seperti ketiak, lipat paha dan belakang telinga. Tumor yang ada di ketiak dan belakang telinga adalah yang paling mematikan karena ia dekat dengan hati dan otak. Apabila kondisi tumor berwarna merah atau kuning, maka masih ada kemungkinan hidup, namun apabila berwarna hitam, maka tidak mungkin selamat.[46] Identifikasi penyakit ini memang tidak bisa dilakukan oleh ulama namun harus dari ahlinya. Ibnu Sina sebagai seorang ulama dan ahli kedokteran menunjukkan keahlian ini semenjak sekitar abad 11 Masehi.

---

[45] Al-Asqalany, *Bażl al-Mā'ūn* Fi Faḍ li al-Ṭ ā'ūn, 1991, hlm. 352.
[46] "Ibn Sina, *al-Qanun Fi al-Tibb*, Jilid 3, 1999.Pdf," n.d., 164–65.

2. *Identifikasi cuaca: Ibn Nafis (w. 1288 M)*

Menurut Ibn al-Nafis, wabah yang berimplikasi pada pandemi terjadi karena kerusakan molekul udara yang disebabkan oleh kerusakan di bumi dan langit, seperti air yang berubah warna, rasa dan bau, atau mayat yang terlalu banyak, seperti mayat korban perang yang tidak dikubur atau tidak dibakar, sedangkan tanah dalam keadaan basah, adapun musim sedang mengalami peralihan, dari panas ke gugur, yang ditandai dengan hujan meteor (bintang jatuh). Keadaan alam waktu itu, banyak angin yang berhembus dari selatan dan utara, langit mendung tapi tidak hujan, kerusakan udara musim dingin yang berulang kali, musim semi yang dingin dan sedikit hujan, dari arah utara datang udara kotor berhari-hari, lalu selama seminggu bersih, namun kemudian datang udara yang panas membakar, sedangkan malam sangat dingin. Selain itu, banyak serangga dan katak. Binatang cerdas seperti burung Magpie berlari pergi. Tikus keluar dari semua gorong-gorong ke permukaan. Ketika alam dalam kondisi demikian, saat itulah terjadi pandemi.[47]

Kedua catatan yang dituliskkan oleh para penulis muslim di atas menunjukkan adanya cara-cara yang dilakukan oleh masyarakat muslim masa lalu dalam menangani pandemik memang ada. Namun sayangnya hal ini tidak menjadi konsen dan dilanjutkan oleh umat Islam selama ini. Kajian-kajian keislaman terutama di Indonesia lebih banyak berkutat pada pembelajaran agama *ansich*, secara lebih spesifik pada kajian *fiqih,* akhlak dan tasawuf, serta belum mencoba kajian yang sifatnya integrative interkonektif dengan ilmu-ilmu sains atau secara lebih spesifik, dalam konteks ini, ilmu kedokteran.

Kesimpulan

Tulisan ini menunjukkan bahwa hadis pada dasarnya memiliki kapasitas dan resources dalam memahami pandemik, sebagaimana yang ditunjukkan dalam kitab *Bażl al-Mā'ūn*. Setidaknya hal ini tercermin dalam kesimpulan berikut: pertama, bahwa, data-data hadis memiliki sudut pandang yang cukup kaya dalam memahami suatu pandemik; kedua, factor kemunculan pembicaraan mengenai pandemik ini muncul karena memang dalam sejarahnya, masyarakat muslim memiliki sejarah yang cukup kelam dengan pandemik, sehingga kemudian kitab *Bażl al-Mā'ūn* ini muncul dan menjadi petunjuk dalam melihat dan memahami suatu pandemik, di samping kitab tersebut, referensi lain pada dasarnya juga telah ditulis oleh para sarjana sebelumnya seperti Jalaluddin al-Suyuti, Ibnu Sina dan Ibnu Nafis, namun literatur tersebut tidak popular dan tidak dipelajari oleh masyarakat muslim, terutama muslim Indonesia; ketiga,

---

[47] Ibn Nafis, *al-Mujiz Fi al-Tibb,* 2004. n.d., hlm. 286.

kitab *Bażl al-Mā'ūn* menunjukkan cara-cara dan argumen-argumen yang sejalan dengan masa abad 15 waktu itu. Cara-cara yang telah ditunjukkan dalam kitab tersebut memiliki relevansinya pada masa sekarang, atau setidaknya hal ini sebagai satu refleksi mengenai sejarah Islam masa lalu mengenai pandemic, dengan mengambil hal-hal yang bisa digunakan pada saat ini, dan meninggalkan hal-hal yang tidak bisa dipraktikkan, misalnya menjenguk orang yang terkena COVID-19, tentu hal ini tidak bisa diterapkan.

Pemahaman dan pembelajaran mengenai kitab ini tidak tersampaikan dengan baik mengingat kajian yang spesifik menjadi konsen masyarakat muslim. Kajian-kajian keislaman selama ini lebih banyak berkutat dalam masalah kajian sumber utama Islam, al-Qur'an dan Hadis, Fikih, teologi, kalam, tasawuf, dan jarang sekali menyentuh pada kajian-kajian sains. Hal ini yang kemudian membuat cara umat Islam dalam memahami pandemik banyak dibayang-bayangi oleh nuansa teologis sentris, tidak mencoba melihat bagaimana memahami dengan sudut pandang ilmu sains. Kredibilitas Agama (melalui studi Hadis) melalui cara ensiklopedis dalam menjelaskan pandemik menunjukkan bahwa pada dasarnya terdapat permata yang muncul dalam literatur Islam mengenai pandemik terlebih bilamana melirik pada kajian-kajian sains yang dilakukan oleh para sarjana muslim semisal Ibnu Sina dan lain-lain yang berbicara perspektif kedokteran mengenai pandemik. Oleh karena itu, belajar dari COVID-19 seharusnya umat Islam mulai menambahkan konsentrasi kepada memproduksi generasi-generasi yang memiliki talenta dalam bidang-bidangan sains, semisal ilmu kedokteran dan epidemiologi.

Bibliografi

Al-Asqalany, Ibn Hajar. Bażl Al-Mā'ūn Fi Faḍli al-Ṭā'ūn. Riyadh: Dār al-Ashimah, 1991.

Al-Asqalany, Ibnu Hajar. Terjemah Lengkap Bulughul Maram. Jakarta: Akbar Media, 2007.

Alma`arif, Alma`arif. "Kesadaran Hermeneutik Dalam Membaca Teks: Model Ijtihad Umar Ibn Al-Khattab." Al-A'raf : Jurnal Pemikiran Islam Dan Filsafat 13, no. 2 (November 15, 2016): 191. https://doi.org/10.22515/ajpif.v13i2.304.

Bukhari, Abu Abdillah Muhammad al-. Shahih Al-Bukhari. Riyadh: Baitul Afkar al-Dawliyah, 1998.

Conrad, Lawrence I. "Arabic Plague Chronologies and Treatises: Social and Historical Factors in the Formation of a Literary Genre." Studia Islamica, no. 54 (1981): 51–93.

Dols, Michael W. "Plague in Early Islamic History." Journal of the American Oriental Society, 1974, 371–383.

Ebrahim, Shahul H, and Ziad A Memish. "Saudi Arabia`s Measures to Curb the COVID-19 Outbreak: Temporary Suspension of the Umrah Pilgrimage." Journal of Travel Medicine, February 28, 2020. https://doi.org/10.1093/jtm/taaa029.

Green, Monica Helen (Editor) ; Symes, Carol Lynne (Editor). / Pandemic Disease in the Medieval World: Rethinking the Black Death. Kalamazoo, MI : Arc Humanities Press, 2015. 359 p. (The Medieval Globe Books Series).

Haekal, Muhammad Husain , Umar bin Khattab, cet. 10, Jakarta, Litera AntarNusa, 2010.

Ibn Nafis, al-Mujiz Fi al-Tibb, 2004.Pdf, n.d.

Ibn Qayyim, al-Tibb al-Nabawi, 1978.Pdf, n.d.

Ibn Sina, al-Qanun Fi al-Tibb, Jilid 3, 1999.Pdf, n.d.

Indriya, Indriya. "Konsep Tafakkur Dalam Alquran Dalam Menyikapi Coronavirus Covid-19." SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-i 7, no. 3 (March 18, 2020): 211–16. https://doi.org/10.15408/sjsbs.v7i3.15050.

Janah, Miftahul. "Kodifikasi Al-Qur'an: Studi Atas Pemikiran John Burton." At-Ta'wil 1, no. 01 (April 9, 2019): 1–12.

Khaeroni, Cahaya. "SEJARAH AL-QUR'AN (Uraian Analitis, Kronologis, dan Naratif tentang Sejarah Kodifikasi Al-Qur'an)." HISTORIA : Jurnal Program Studi Pendidikan Sejarah 5, no. 2 (September 30, 2017): 195–206. https://doi.org/10.24127/hj.v5i2.957.

Metcalf, Barbara D., "Living Hadith in the Tablighi Jama'at" The Journal of Asian Studies, Vol. 52 N0. 3, (August, 1993)

Muhammad Ali Al-Bāri, A'rāḍ al-Ṭā'ūn Fal-Turāṡ al-Islāmī Wa al-Ṭibb al-Ḥadīṡ, 1998.Pdf, n.d.

Nasution, Muhammad Mahmud. "TARAWIH DAN TAHAJJUD (Tinjauan Persamaan Dan Perbedaan Dalam Pelaksanaan Dan Keutamaan) |." FITRAH:Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Keislaman 1, no. 2 (2015). http://194.31.53.129/index.php/F/article/view/315.

An-Naisaburi, Abul Husain Muslim bin Al Hajjaj bin Muslim Al-Qusyairi, Shahih Muslim, Beirut, Darul Kutub al-Ilmiyah, 2010

Setyanto, Hendro. "Kalender Mandiri Sebagai Dasar Kesatuan Kalender Hijriah International." Jurnal Bimas Islam 10, no. 3 (September 30, 2017): 431–50. https://doi.org/10.37302/jbi.v10i3.30.

As-Suyuthi, Imam Jalaluddin. Tarikh Khulafa: Sejarah Para Khalifah. Jakarta: Qisthi Press, 2017.

Referensi Internet

https://www.liputan6.com/regional/read/4225085,
https://www.cnnindonesia.com/internasional/20200409153856-106-492156
https://katadata.co.id/berita/2020/02/04/korban-corona-terus-bertambah-ini-beda-wabah-epidemi-dan-pandemi

TRANSMISI, SANAD KEILMUAN, DAN RESEPSI HADIS PUASA *DALĀ'IL AL-KHAYRĀT*

Melati Ismaila Rafi'i
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta
ismailamelati@gmail.com

Saifuddin Zuhri Qudsy
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta
saifuddin.zuhri@uin-suka.ac.id

Abstract: *Dalā'il al-khayrāt* is a kind of fasting that has been practiced by santris, mostly, in Central and East Java. It requires the persons to fasting in range of one or three years continually. This paper departs from questions on how is this practice carried out, how does the transmission of knowledge come from and how does the foundation of the sacred text (such as ḥadīth) lie behind the practice. By using historical method, the authors conclude that the practice of *dalā'il* cannot be separated from the role of Shaykh Yasin who taught his students through the process of *ijāzah*. In addition, we found that the transmission of knowledge on *dalā'il al-khayrāt* rooted from Shaykh Maḥfūẓ al-Turmūsī, an Indonesian prominent scholar who taught at *Ḥaramayn* in the 20th Century.
Keywords: Transmission of knowledge, *Dalā'il al-Khayrāt*, Pesantren Jekulo, Shaykh Yasin, Shaykh Maḥfūẓ al-Turmūsī.

Abstrak: *Dalā'il al-Khayrāt* merupakan satu dari sekian ragam puasa yang dipraktikkan oleh sebagian masyarakat dan santri di Jawa Tengah dan Jawa Timur. Praktik ini unik, karena puasa dilakukan tanpa berhenti selama satu atau tiga tahun. Tulisan ini mengungkap bagaimana praktik puasa ini dilaksanakan, bagaimana transmisi pengetahuannya, serta landasan teks hadis yang disandarkan oleh agen (*cultural broker*) sebagai legitimasi atas praktik ini. Dengan menggunakan analisis metode sejarah, penulis menyimpulkan bahwa, praktik puasa ini tidak bisa dilepaskan dari peranan Shaykh Yasin yang mentransmisikan pengetahuannya kepada para santri melalui proses *ijāzah*. Di samping itu, penulis juga menemukan bahwa pengetahuan mengenai pembacaan *dalā'il al-khayrāt* ini ditemukan pula sanad keilmuannya pada Shaykh Maḥfūẓ al-Turmūsī, salah seorang tokoh nusantara yang mengajar di *Ḥaramayn* abad ke-20.
Kata Kunci: Transmisi pengetahuan, *Dalā'il al-Khayrāt*, Pesantren Jekulo, Shaykh Yasin, Shaykh Maḥfūẓ al-Turmūsī.

Pendahuluan

Berbicara puasa, umumnya yang diingat adalah puasa Ramadan, puasa Syawal, puasa Senin-Kamis, ataupun Daud. Berbeda dengan yang disebutkan di atas, puasa *dalā'il al-khayrāt* menjadi satu puasa yang sangat berbeda, karena ia cenderung berjalin-kelindan dengan tarekat, olah jiwa, disertai dengan perapalan doa-doa tertentu dan diawasi melalui *murshid.* Puasa yang dilaksanakan dalam rentang 1-3 tahun ini menjadi populer di kalangan para santri di pondok pesantren salaf di Jawa Tengah dan Jawa Timur, namun istilah ini masih terasa asing di kalangan umat Islam kebanyakan. Berbicara mengenai puasa *dalā'il* tidak bisa dilepaskan dari peran dari Kiai Yasin, Jekulo Kudus, yang menjadi salah satu *transmiter* utama praktik puasa *dalā'il.* Dari pesantren yang letaknya di kampung kecil Jawa tengah, tradisi puasa *dalā'il* ini kemudian menjadi satu tradisi puasa yang khas di kalangan masyarakat pesantren.

Artikel ini membahas dua poin penting, yaitu bagaimana peran dan kiprah pesantren di Jekulo dalam praktik puasa *dalā'il al-khayrāt*? Bagaimana sejarah dan transmisi pengetahuan *dalā'il al-khayrāt* di pesantren Jekulo? Dengan menggunakan analisis sejarah, kertas kerja ini mengurai dan mendeskripsikan bagaimana proses transmisi pengetahuan puasa *dalā'il* ini terbentuk dan menjadi satu entitas yang berdiri sendiri di antara puasa-puasa lainnya.

Kiai Yasin, Pesantren, dan Tradisi Tirakat di Pondok Pesantren Jekulo Kudus

Sejarah tradisi puasa *dalā'il al-khayrāt* di Pondok Pesantren Darul Falah tak lepas dari sejarah pondok pesantren di Jekulo yang dikenal dengan pesantren tirakat. Berdirinya pesantren di daerah Jekulo ini tak lepas dari peran Kiai Yasin. Hal ini disebabkan karena semenjak kedatangannya, agama Islam di Jekulo menjadi semakin hidup. Sebelumnya sudah ada pesantren di Jekulo yang didirikan oleh Kiai Yasir yang merupakan mertua Kiai Yasin. Hal ini sebagaimana pengakuan dari Kiai Abdullah Salam Kajen. Dalam perjalanannya, pesantren yang didirikan oleh Kiai Yasir kurang mendapatkan perhatian sehingga tenggelam karena kurang dikenal secara luas.[1]

Terlahir dari pasangan Haji Amin dan Nyai Salamah, ketika lahir, nama Kiai Yasin yang diberikan oleh kedua orang tuanya adalah

---

[1] Amirul Ulum, *KH. Yasin Bareng Sang Mūjiz Dalail al-Khairat dari Nusantara* (Yogyakarta: CV. Global Press, 2018), 57-60.

Soekandar. Nama Yasin dia peroleh usai menunaikan ibadah haji di *Ḥaramayn*, sebagaimana ayahnya yang aslinya bernama Tasmin yang kemudian berubah menjadi Haji Amin. Beliau merupakan salah satu ulama Kajen yang keilmuannya diakui. Nasabnya bersambung dengan darah biru keulamaan, yaitu Shaykh Ahmad Mutamakkin.

Setelah ayahnya meninggal ketika menunaikan ibadah haji di Makkah, Kiai Yasin belajar di bawah asuhan Kiai Abdussalam yang merupakan pamannya. Beliau mempelajari berbagai ilmu dari Kiai Abdussalam, Kiai Abdullah Salam, Kiai Mahfudz, dan Kiai Ali Mukhtar. Selain itu beliau juga belajar kepada ulama lainnya seperti Shaykh Khalil Bangkalan, Kiai Nawawi Noer Hasan Sidogiri, Kiai Sholeh Darat, Kiai Amir Idris Pekalongan, Kiai Khalil Harun Kasingan, dan Kiai Idris Jamsaren. Setelah itu, beliau melanjutkan rihlah keilmuannya ke *Ḥaramayn* sebagaimana tradisi datuk-datuknya untuk mematangkan keilmuan sembari menunaikan rukun Islam yang kelima, yakni ibadah haji.

Sepulang dari *Ḥaramayn* beliau menikah dengan Nyai Muthiah, putri Kiai Yasir Jekulo. Dia kemudian menetap di Jekulo. Di sana beliau menimba ilmu *rabbānīyah*, kesufian, kepada seorang mursyid Tarekat Naqsabandiyah yaitu Kiai Sanusi Jekulo, sebelum akhirnya mengajar mengaji dan mendirikan pesantren.[2]

Santri-santri yang mengaji di Kiai Yasin menyebut nama pesantrennya dengan nama Pondok Bareng. Secara historis, penamaan pondok ini berawal ketika santri yang berasal dari luar kota hendak kembali ke pesantren menggunakan jasa angkutan kereta api, mereka selalu menyebut nama Bareng ketika hendak turun, karena secara kebetulan stasiun tempat pemberhentian kereta api berada di dukuh Bareng, desa Hadipolo. Akhirnya dari kebiasaan tersebut para santri Kiai Yasin menyebut nama pesantren Kiai Yasin dengan sebutan pesantren Bareng.[3]

Pesantren Bareng dikenal dengan pesantren *riyāḍah*, karena amalan tirakat yang dikerjakannya. Selain mengaji kitab kuning, Kiai Yasin juga menyuruh santrinya untuk menjalankan puasa *dalā'il al-khayrāt* selama tiga tahun. Mereka diberi ijazah shalawat *dalā'il al-khayrāt* karya Shaykh Abū 'Abd Allāh b. Sulaymān al-Jazūlī. Selain amalan *dalā'il al-khayrāt*, Kiai Yasin juga memerintahkan santrinya

---

[2] Ibid., 25-55.

[3] Ibid., 61.

untuk puasa *nyireh*[4] atau *muteh*[5]. Ketika Kiai Yasin memberikan amalan zikir kepada santrinya, maka dengan antusias dia menunggui mereka yang sedang membaca zikir di dalam masjid. Para santri memakai pakaian serba putih seperti baju yang dikenakan ketika menunaikan ibadah haji.[6]

Menurut Kiai Ahmad Basyir, kiyai Yasin mendapatkan amalan sholawat ini dari Muḥammad Amīr b. Idrīs al-Shirbūnī, seorang ulama kharismatik negeri Hijaz yang tinggal dan dimakamkan di Pekalongan Jawa Tengah. Selain itu, Kiyai Yasin juga melanjutkan tradisi membaca ini dari gurunya yang bernama KH. Sanusi, seorang tokoh alim dan berwibawa yang di kemudian hari mendirikan Pondok Pesantren al-Qaumaniyah Jekulo.[7]

Ragam Puasa di Pondok Pesantren Darul Falah

Tradisi berpuasa sebagai upaya tirakat atau *riyāḍah* telah banyak dilakukan di Pondok Pesantren Darul Falah. Sejak berdirinya pondok pesantren hingga saat ini, santri telah banyak melakukan amalan puasa sebagai bentuk tirakat. Beragam puasa yang dilakukan antara lain puasa dengan larangan mengkonsumsi makanan bernyawa yang biasa disebut puasa *nyirih*. Puasa yang hanya diperbolehkan makan nasi dan air putih atau biasa disebut puasa *muteh*.

Pelaksanaan puasa *nyirih* diikuti dengan zikir atau wirid tertentu. Beberapa bacaan wirid yang biasa diamalkan di pondok pesantren Darul Falah yakni *Innā Fataḥnā*, *Qāla mūsā*, *al-Raḥmān, Wa Iyyamsas, Lā Ilāha Illā Allah, Ayat Limo, Ayat Pitu, Ayat Limolas, Ayat Kursi,* dan *Manāqib*. Masing-masing puasa dan wirid yang diamalkan tersebut memiliki fungsi dan faedah tertentu. *Innā Fataḥnā* berfungsi untuk *padhang ati* atau melapangkan hati; *Qāla mūsā* berfungsi sebagai tolak sihir; *al-Raḥmān* untuk memperoleh kasih sayang; *Wa Iyyamsas* berfungsi sebagai tolak maling; *Lā Ilāha Illā Allāh* berfungsi untuk memperoleh kerukunan; *ayat limo* untuk mendapatkan jodoh; *ayat pitu* untuk memperoleh rezeki yang luas, dan lain sebagainya.

---

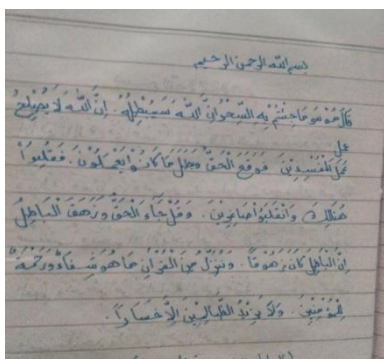
[4] Puasa *nyireh* adalah puasa yang disertai dengan menjaga dari makanan yang tidak bernyawa.

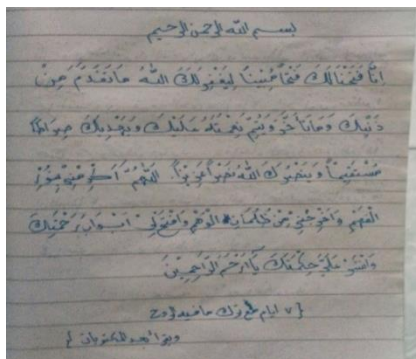
[5] Puasa yang disertai dengan hanya memakan nasi putih dan air mineral.

[6] Ulum, *KH. Yasin Bareng*, 73-74.

[7] Laila Dwi Chasanah, "Implementasi Pesan Dakwah dalam Kitab *Dalail Khairat* Bagi Santri Pondok Pesantren Darul Falah Kauman Jekulo Kudus" (Skripsi--Institut Agama Islam Negeri, 2018), 22.

Wirid tersebut dibaca setiap hari setelah salat maktubah, adapun *ayat kursi* dibaca setelah Isya dengan ketentuan tidak boleh dipotong misalnya dengan berbicara kepada orang lain. Sedangkan *manāqib* wiridnya berupa pembacaan manakib Shaykh ʻAbd al-Qadīr al-Jīlānī. Di antara puasa-puasa tersebut, puasa nyirih *innā fataḥnā* atau *qāla mūsā* menjadi syarat sebelum melakukan puasa *dalā'il*, baik *dalā'il al-qur'ān* maupun *dalā'il al-khayrāt*.[8]

Gambar

Bacaan wirid *Qāla mūsā* yang ditulis oleh salah satu santri

Gambar

Bacaan wirid *Innā Fataḥnā* yang ditulis oleh salah satu santri

Pelaksanaan Puasa *Dalā'il al-Khayrāt* di Pondok Pesantren Darul Falah

Praktik puasa *dalā'il al-khayrāt* dilaksanakan dalam kurun waktu tiga tahun tiga bulan tiga minggu dan tiga hari. Dalam penelitian ini penulis memaparkan tentang beberapa hal yang berkaitan dengan pelaksanaan puasa, dari mulai para pelaku, pemberian ijazah*,* haul *mūjiz,* serta *bukaan.* Penelitian ini dilakukan terhadap perilaku para santri yang sedang melaksanakan puasa *dalā'il al-khayrāt* maupun telah selesai melaksanakannya.

1. Pelaku Puasa *Dalā'il al-Khayrāt*

Pelaku puasa *dalā'il al-khayrāt* di Pondok Pesantren Darul Falah rata-rata adalah santri tulen, atau santri yang hanya menuntut ilmu di pondok tanpa menempuh sekolah formal. Dalam praktiknya tidak ada pendataan formal terkait dengan jumlah santri yang melaksanakan

[8] Diolah dari hasil wawancara dengan Zumrotul Mustafidah (20 tahun), Durotun Nasikhah (24), dan Yadrukha (22), santri Pondok Pesantren Darul Falah 3, di Jekulo pada 02 November 2018.

puasa *dalā'il al-khayrāt*. Hal ini dikarenakan, melaksanakan puasa sudah menjadi tradisi bagi setiap santri dan menjadi *riyāḍ ah* masing-masing individu.

Santri yang melaksanakan puasa *dalā'il al-khayrāt* rata-rata merupakan santri yang sudah pernah menempuh puasa-puasa selain *dalā'il al-khayrāt*. Seperti yang dituturkan oleh Arifah, salah satu santri berikut ini:

> "Ya piye ya mbak asline mbiyen ki urung pengen ngunu loh tapi coro kan kesempatan koyok ngene ning pondok tok sih mbak yo alhamdulillah mbiyen wes tau *dalā'il al-Qur'ān* juga, terus matur mbe bapakku, asline bapakku gaoleh kan, riyen kan iseh ngaji pas sakdurunge tahun iki."
> (Ya bagaimana ya mbak, sebenarnya dulu itu belum ingin begitu (puasa), tapi karena kesempatan seperti ini hanya di pesantren, alhamdulillah dulu juga pernah (puasa) *dalā'il al-Qur'ān* juga, lalu saya bilang ke bapak saya, sebenarnya bapak saya tidak memperbolehkan, karena masih mengaji (menghafal Alquran) sebelum tahun ini.)[9]

Akan tetapi, tidak menutup kemungkinan adanya santri yang baru masuk pesantren ini sudah memutuskan untuk melaksanakan puasa *dalā'il al-khayrāt*. Seperti pengakuan Alawi, salah seorang santri yang 40 hari setelah berada di pesantren telah memutuskan untuk melakukan puasa *dalā'il al-khayrāt*:

> "Saya puasa berjalan 6 tahun, dulu saya puasa *ne iku* sowan *karo* mbah Basyir (KH Ahmad Basyir) *menangi* sekitar 2 tahun disini. Saya 40 hari di sini baru sowan minta ijazah *dalā'il al-khayrāt*. Selama 40 hari itu saya adaptasi, belum apa-apa. Setelah 40 hari saya berani masuk ke puasa *dalā'il al-khayrāt*."
> (Saya berpuasa berjalan 6 tahun, dulu saya (meminta *ijāzah*) puasa kepada Mbah Basyir, saya sempat bertemu dengan beliau selama 2 tahun di sini. Saya di sini 40 hari baru sowan meminta ijazah *dalā'il al-khayrāt*. Selama 40 hari itu saya anggap sebagai adaptasi, belum (melakukan) apa-apa. Setelah 40 itu saya berani masuk (melaksanakan) puasa *dalā'il al-khayrāt*.)[10]

2. Proses Pemberian Ijazah Puasa *Dalā'il al-Khayrāt* di Pondok Pesantren Darul Falah

---

[9] Diolah dari hasil wawancara dengan Nur Arifah (21 tahun) salah satu santri Pondok Pesantren Darul Falah 3, di Jekulo pada 02 November 2018.

[10] Diolah dari hasil wawancara dengan Alawiyatun Ni'mah (19 tahun) salah satu santri Pondok Pesantren Darul Falah 3, di Jekulo pada 01 November 2018.

Ijazah merupakan suatu izin dari guru atau yang biasa disebut *mūjiz* kepada seseorang yang hendak berpuasa *dalā'il al-khayrāt*. Sepeninggal KH. Ahmad Basyir yang merupakan *mūjiz* dalā'il, KH. Ahmad Badawi Basyir sebagai putra paling tua kemudian menjadi tujuan orang-orang yang hendak meminta ijazah.

Dikarenakan KH. Badawi merupakan pengasuh Pondok pesantren Darul Falah 3, maka pemberian ijazah dilakukan di *ndalem* beliau. Terkhusus para santri, pihak pengurus bertugas untuk mengkoordinasi santri yang hendak meminta ijazah puasa. Pemberian ijazah untuk santri ini biasanya berlangsung pada hari Selasa atau Jumat. Hari Selasa dipilih karena kegiatan untuk santri pondok diliburkan pada hari itu, sedangkan hari Jumat adalah hari libur bagi santri sekolah.

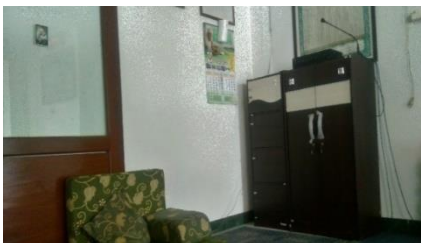
> "Nek bade nyuwun ijazah setiap Selasa dan Jumat. Mangke lapor ke pendidikan kalau mau sowan, dari per kamar dikumpulkan ke pendidikan."
> (Kalau mau meminta ijazah setiap Selasa dan Jumat. Nanti lapor ke (seksi) pendidikan kalau mau *sowan*, dari setiap kamar daftar namanya dikumpulkan ke pendidikan.)[11]

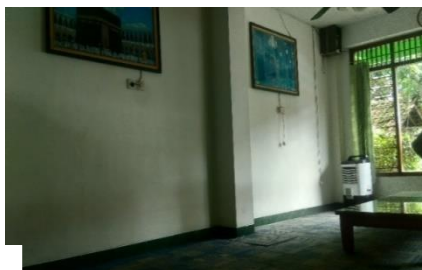
Proses pemberian ijazah ini berlangsung di ruang tamu *ndalem* pondok pesantren Darul Falah 3. Para santri yang hendak meminta ijazah duduk menunggu Kiai Badawi memanggil siapa saja yang hendak melaksanakan puasa. Ketika beliau menyebutkan jenis puasanya, para santri yang bermaksud memohon ijazah puasa tersebut mengacungkan jari kemudian beliau mengiyakan. Dengan itu para santri telah menerima ijazah dan dapat melaksanakan puasa. Usai itu para santri diberi tulisan berupa amalan apa yang harus dibaca ketika melaksanakan puasa tersebut. Terkadang beliau juga menyampaikan beberapa ketentuan terkait puasa tersebut, namun tidak sering dikarenakan ketentuan-ketentuan mengenai puasa telah dianggap biasa di kalangan santri beliau.[12]

---

[11] Diolah dari hasil wawancara dengan Zumrotul Mustafidah (20 tahun) salah satu santri Pondok Pesantren Darul Falah 3, di Jekulo pada 02 November 2018.

[12] Diolah dari hasil wawancara dengan Nur Arifah (21 tahun) salah satu santri Pondok Pesantren Darul Falah 3, di Jekulo pada 02 November 2018.

Gambar 13

Salah satu sudut ruang tamu yang biasa ditempati KH. Ahmad Basyir ketika memberi *ijāzah*

Gambar 14

Salah satu sudut ruang tamu pondok pesantren Darul Falah 3

3. Haul *Mūjiz Dalā'il al-Khayrāt* dan *Ijāzah Kubrā*

Haul *mūjiz dalā'il al-khayrā*t, yakni Shaykh Sulaymān al-Jazūlī diperingati setiap tanggal 16 Maulud atau 16 Rabiulawal di Pondok Pesantren Darul Falah. Peringatan haul ini biasanya bersamaan dengan peringatan maulid Nabi Muhammad. Hal ini menjadi suatu daya tarik tersendiri, mengingat bahwa pelaksanaan haul ini merupakan agenda besar tahunan yang menjadi ciri khas Pondok Pesantren Darul Falah. Bahkan kegiatan ini tidak hanya melibatkan santri Pondok Pesantren Darul Falah, namun juga alumni pesantren, alumni pengamal *dalā'il al-khayrāt*, dan masyarakat umum.

Peringatan haul ini terdiri dari beberapa rangkaian acara. Acara diawali dengan *simaan*[13] yang diikuti oleh alumni dan para santri *tahfiz*. Pada malam tanggal 16, acara diperuntukkan bagi para santri Darul Falah 1 hingga Darul Falah 4. Pelaksanaan acara bertempat di halaman pondok pesantren Darul Falah 4. Sebuah panggung didirikan di bagian utara dan kursi-kursi ditata di bagian selatan menghadap ke panggung. Santri putri bertempat di bagian timur sedangkan santri putra di bagian barat dengan diberi kain pada bagian tengah sebagai pembatas. Kegiatan ini berupa pembacaan *al-Barzanjī*, penampilan dari para santri dan *maw'izah ḥasanah* yang disampaikan oleh pengasuh pondok pesantren Darul Falah.

Acara yang diselenggarakan pada pagi harinya yakni acara bagi alumni pesantren dan alumni pengamal *dalā'il al-khayrāt* serta *ijāzah*

---

[13] *Simaan* merupakan kegiatan khataman dengan menyimak hafalan *bi al-ghayb* secara bergiliran.

kubrā[14]. Acara diawali dengan pembukaan kemudian dilanjutkan dengan pembacaan tahlil. Setelah pembacaan tahlil, pembacaan *dalā'il al-khayrāt* atau khataman *dalā'il al-khayrāt* menjadi salah satu ciri khas dalam penyelenggaraan acara ini. Pembacaan *dalā'il al-khayrāt* ini dipimpin beberapa kiai di atas panggung kemudian diikuti oleh para jamaah. Beberapa jamaah mengikuti bacaan dengan membawa kitab masing-masing atau menggunakan aplikasi di *smartphone*.[15]

Acara berikutnya yakni *maw'iẓah ḥasanah* dan *ijāẓah kubrā* yang dipimpin oleh KH. Ahmad Badawi Basyir. Beliau mengenakan gamis putih dan surban di kepala seperti yang biasa dilakukan oleh KH. Ahmad Basyir dahulu untuk menyampaikan *maw'iẓah ḥasanah* dan *ijāẓah kubrā*. Bukan hanya ijazah *dalā'il al-khayrāt*, pada acara haul 1440 H yang bertepatan dengan tanggal 24 November 2018 beliau juga menyampaikan ijazah surat al-Wāqi'ah dan *ḥiẓb-ḥiẓb*. Bacaan-bacaan wirid atau *ḥiẓb* yang disampaikan oleh beliau bisa didapatkan oleh para jamaah di stand penerima tamu yang dijaga oleh santri yang bertugas.

Menjelang Zuhur acara diakhiri dan dilanjutkan dengan menikmati suguhan bagi para tamu di dalam pondok pesantren. Kemudian acara dilanjutkan dengan pengajian umum pada pukul 13.00 WIB hingga sore hari. Pengajian umum ini dibuka untuk masyarakat umum. Acara dibuka dengan pembacaan Alquran dan tahlil, kemudian dilanjutkan dengan pambacaan sejarah mualif *dalā'il al-khayrāt*, lalu sambutan serta *maw'iẓah ḥasanah* yang disampaikan oleh para kiai dari luar pesantren Darul Falah.

Dalam acara *ijāẓah kubrā*, setiap orang yang hadir di majelis itu dapat secara langsung mengamalkan wirid dan puasa *dalā'il al-khayrāt* yang telah disampaikan oleh *mūjiẓ*, yakni KH. Ahmad Badawi Basyir. Hal ini menunjukkan suatu ciri khas dari pesantren Darul Falah sebagai pesantren pengamal *dalā'il al-khayrāt*.

---

[14] *Ijaẓah kubro* merupakan istilah yang dipakai untuk menyebut pemberian ijazah secara masal.

[15] Hasil Observasi penulis di Pondok Pesantren Darul Falah pada 24 November 2018.

Gambar 15

Suasana haul *mūjiz dalā'il al-khayrāt* pada malam hari

4. Wirid *Dalā'il al-Khayrāt* dan Perilaku Keseharian Pengamal Puasa

Wirid membaca kitab *dalā'il al-khayrāt* merupakan salah satu amalan yang wajib dilakukan oleh pengamal puasa *dalā'il al-khayrāt*. Wirid yang dibaca dimulai pada hari Senin dengan membaca tawasul[16] terlebih dahulu. Kemudian dilanjutkan dengan membaca lafaz kalimat tayibah dan beberapa surat pendek. Kemudian wirid dilanjutkan dengan menyesuaikan hari sehingga dalam satu minggu dapat mengkhatamkan satu kitab dengan diakhiri doa.

Di pondok pesantren Darul Falah pengamalan wirid *dalā'il al-khayrāt* telah menjadi hal yang biasa bagi para santri. Kitab *Nayl al-Masarrāt* dapat ditemui di berbagai sudut di pesantren berjajar dengan Alquran maupun kitab lain. Pembacaan wirid ini dapat dilakukan sewaktu-waktu. Ada yang melaksanakannya setelah sholat maktubah, bahkan ada yang mengamalkan di waktu senggang sambil menunggu pengajian kitab dimulai. Biasanya, para santri membaca wirid ini dengan suara lirih atau tanpa suara dengan posisi duduk bersila sebagaimana membaca Alquran.

Selain wirid yang diamalkan secara individu setiap hari Selasa juga terdapat kegiatan yang bersifat kolektif yakni pembacaan manakib[17] dan *dalā'il al-khayrāt* secara berjamaah di musala. Kegiatan ini dilaksanakan setiap hari Selasa pagi. Dari beberapa orang yang hadir, pembacaan manakib dibagi untuk dua orang, sedangkan pembacaan

[16] Tawasul memiliki arti sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah. Tawasul biasa digunakan untuk penyebutan pembacaan surah al-Fātiḥah kepada siapa saja yang ditujukan atau diniatkan. Biasanya pembacaan ini dilakukan sebelum membaca wirid atau tahlil.

[17] Manakib yang dibaca yakni manakib Shaykh 'Abd al-Qadīr al-Jīlānī.

wirid *dalā'il* dibagi untuk tujuh orang berdasarkan pembagian hari yang terdapat di kitab. Usai masing-masing orang menyelesaikan bacaannya, mereka akan bersama-sama membaca selawat, kemudian mengakhiri majelis dengan bersalaman.

Dalam kesehariannya, para santri pengamal puasa melakukan sahur seperti biasa. Menjelang subuh keadaan pesantren telah hidup dengan aktivitas para santri yang sahur sendiri-sendiri maupun bersama teman-teman yang juga berpuasa. Makanan yang disantap dapat berupa nasi yang telah disiapkan malam sebelumnya yang dimakan dengan sambal atau kerupuk yang dibeli di koperasi pondok pesantren.

Usai salat subuh berjamaah mereka melakukan aktivitas masing-masing di pesantren maupun di sekolah formal. Suasana akan kembali ramai menjelang berbuka puasa. Para santri menyiapkan makanan untuk berbuka di sebuah nampan atau piring besar yang memiliki kapasitas banyak untuk menampung makanan sehingga dapat disantap bersama-sama. Setelah azan magrib, mereka akan disibukkan dengan berbuka bersama. Hal ini tidak hanya dilakukan oleh santri yang berpuasa, bahkan santri yang tidak berpuasa juga ikut bergabung untuk makan. Biasanya mereka akan berkumpul dalam suatu kelompok yang rata-rata terdiri dari 2 hingga 6 orang. Mereka makan bersama dalam sebuah wadah besar berisi nasi, sayur dan lauk pauk.[18]

Gambar 16

Almari di makam KH. Ahmad Basyir. Selain berisi Alquran, juga terdapat kitab *Dalā'il al-Khayrāt*

Gambar 17

Kaligrafi sholawat yang terdapat di bagian barat makam KH. Ahmad Basyir

[18] Hasil Observasi penulis di Pondok Pesantren Darul Falah 3 pada 29 Oktober-6 November 2018.

5. *Bukaan*[19] sebagai Tanda Selesai Puasa *Dalā'il al-Khayrāt*

Setelah selesai melaksanakan puasa *dalā'il al-khayrāt* selama 3 tahun 3 bulan 3 minggu dan 3 hari, maka pengamal puasa sowan kepada guru atau *mūjiz* yang telah memberikannya ijazah. Pada kesempatan itu *mūjiz* memberikan sebuah kertas yang disebut sanad. Sanad ini berisi mata rantai pemberian amalan tersebut dari mulai pengarang kitab *dalā'il al-khayrāt* yakni Shaykh Sulaymān al-Jazūlī hingga *mūjiz* dan pengamal puasa.

Bukaan merupakan tanda bahwa pengamal puasa telah selesai melaksanakan amalan puasanya. Biasanya, para santri mengadakan tasyakuran untuk teman-teman yang ada di pesantren. Tasyakuran ini tidak bersifat wajib sehingga ada yang melaksanakan dan ada yang tidak. Biasanya acara ini juga disebut dengan *bancaan*[20] atau khataman yang diisi dengan *muqaddaman* dan makan bersama-sama. Biasanya kegiatan ini dilaksanakan di musala.[21]

Transmisi Pengetahuan Pelaksanaan Puasa *Dalā'il al-Khayrāt* di Pondok Pesantren Darul Falah

Transmisi pengetahuan merupakan salah satu bidang dalam kajian *living hadis*. Dalam penelitian transmisi pengetahuan ini dapat diketahui sumber pengetahuan yang menjadi landasan adanya praktik puasa *dalā'il al-khayrāt* di pondok pesantren Darul Falah. Dalam proses transmisi pengetahuan praktik puasa *dalā'il al-khayrāt*, kiai berperan sebagai *cultural broker*[22] yang menjelaskan pengetahuan terkait puasa *dalā'il al-khayrāt*.

---

[19] Pemberian nama *bukaan* ini merupakan sebutan dari salah satu atau beberapa santri menurut kebiasaan di pesantren, berasal dari asal kata buka.

[20] *Bancaan* merupakan upacara sederhana tradisi adat masyarakat Jawa yang menyertai sebuah tahapan perkembangan seorang anak. Makna *bancaan* sendiri bergeser menjadi sebuah tradisi tasyakuran dengan ciri khas makanan yang disantap secara bersama-sama. Penyebutan *bancaan* ini sendiri merupakan sebutan salah seorang santri untuk menyebut tasyakuran dalam rangka selesainya puasa *dalā'il al-khayrāt*.

[21] Diolah dari hasil wawancara dengan Muthiatul Ula (20 tahun), santri Pondok Pesantren Darul Falah pada 7 Desember 2018.

[22] *Cultural Broker* merupakan teori yang dicetuskan Cliffort Geertz untuk menyebut agen, atau orang yang memiliki akses pada pengetahuan tertentu dan menyampaikannya kepada orang lain. Lihat, Saifuddin Zuhri & Subkhani Kusuma Dewi, *Living Hadis: Praktik, Resepsi, Teks, dan Transmisi* (Yogyakarta: Q-Media, 2018), 12.

Ketika ditanyakan mengenai dalil tentang puasa *dalā'il al-khayrāt*, KH. Badawi Basyir merujuk pada penjelasan kitab kuning yang juga diajarkan di pondok pesantren Darul Falah.

> "Dalil banyak, puasa tahunan itu di *Fatḥ al-Wahhāb* ada. Hadis juga ada. Sing raoleh iku poso tahunan sing ngelanggar aturan. Nek sing nganggo aturan yo oleh. Artine bodo tasyrik gak poso, mens gak poso. Sing gak oleh iku puasa wishol. Sahabat banyak melakukan, salah satunya Abū Hurayrah. Yang jelas Imam al-Shāfi'ī ora pernah wareg selama 16 tahun, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Orang dulu dulu puasa. Kalau shaykh Sulaymān al-Jazūlī beliau masuk ke gua selama 13 tahun, uzlah. Banyak murid-muridnya yang berbaiat."
>
> (*Dalā'il* (mengenai puasa *dahr*) banyak. Tentang puasa tahunan itu di *Fathul Wahhab* ada. Hadis juga ada. Yang tidak boleh itu puasa tahunan yang melanggar aturan. Jika yang memakai aturan diperbolehkan. Artinya, ketika hari raya (Idul Fitri dan Idul Adha), hari tasyrik tidak puasa. Menstruasi juga tidak berpuasa. Yang tidak diperbolehkan itu puasa *wishol*.[23] Sahabat banyak yang melakukan, salah satunya yaitu Abū Hurayrah. Yang jelas Imam al-Shāfi'ī tidak pernah kenyang selama 16 tahun, dijelaskan juga dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Orang-orang terdahulu juga puasa. Kalau Shaykh Sulaiman al-Jazuli, beliau masuk ke gua selama 13 tahun untuk *uzlah*.[24] Setelah itu banyak murid-muridnya yang berbaiat.)[25]

Hal ini membuktikan bahwa kiai yang dalam hal ini berperan sebagai agen, tidak langsung mendapatkan satu pemahaman atas satu praktik langsung dari hadis, melainkan dari kitab kuning, yakni *Ihyā' 'Ulūm al-dīn* dan *Fatḥ al-Wahhāb*, kedua kitab ini menjadi kitab yang diajarkan di Pondok Pesantren Darul Falah 3.

Berdasarkan penelusuran penulis, penjelasan mengenai puasa *dahr* yang terdapat dalam kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* karya Imām al-Gazāli terdapat di kitab *Asrār al-Ṣaum*. Penjelasan yang terdapat dalam kitab tersebut adalah sebagai berikut:

---

[23] Puasa *wishol* adalah puasa yang menyambungkan puasa ke hari berikutnya tanpa berbuka.

[24] Uzlah memiliki arti menyendiri; sebuah tingkatan awal dari khalwat.

[25] Diolah dari hasil wawancara dengan KH. Ahmad Badawi Basyir (51 tahun), Pengasuh Pondok Pesantren Darul Falah 3, di Jekulo pada 25 Oktober 2018.

إحياء علوم الدين

وأما صوم الدهر فإنه شامل للكل وزيادة وللسالكين فيه طرق فمنهم من كره ذلك إذ وردت أخبار تدل على كراهته والصحيح أنه إنما يكره لشيئين أحدهما أن لا يفطر في العيدين وأيام التشريق فهو الدهر كله (1) والآخر أن يرغب عن السنة في الإفطار ويجعل الصوم حجراً على نفسه مع أن الله سبحانه يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه فإذا لم يكن شيء من ذلك ورأى صلاح نفسه في صوم الدهر فليفعل ذلك فقد فعله جماعة من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم وقال صلى الله عليه وسلم فيما رواه أبو موسى الأشعري من صام الدهر كله ضيقت عليه جهنم وعقد تسعين[26]

Imām al-Ghazālī menambahkan penjelasan bahwa hadis Abū Mūsa al-Ash'arī ini diriwayatkan oleh Imām Aḥmād, al-Nasā'ī dalam *Jāmi' al-Kubrā*, dan Ibn Ḥibbān. Abū 'Alī al-Ṭūṣī mengatakan bahwa kualitas hadis ini hasan.

Adapun penjelasan yang terdapat dalam kitab *Fatḥ al-Wahhāb*, termuat dalam kitab *al-ṣawm* adalah sebagai berikut.

فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب

وَسُنَّ صَوْمُ دَهْرٍ غَيْرِ عِيدٍ وَتَشْرِيقٍ إن لم يخف به ضررا أَوْ فَوْتَ حَقٍّ لِأَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ صَامَ الدَّهْرَ ضُيِّقَتْ عَلَيْهِ جَهَنَّمُ هَكَذَا وَعَقَدَ تِسْعِينَ رَوَاهُ الْبَيْهَقِيُّ وَمَعْنَى ضيقت عليه أي عنه فلم يدخلها أولا يَكُونُ لَهُ فِيهَا مَوْضِعٌ وَإِلَّا بِأَنْ خَافَ بِهِ ذَلِكَ كُرِهَ وَعَلَيْهِ حُمِلَ خَبَرُ مُسْلِمٍ لَا صَامَ مَنْ صَامَ الْأَبَدَ كَإِفْرَادِ[27]

Selain terdapat dalam dua kitab tersebut, KH. Ahmad Badawi juga menjelaskan bahwa dalam kitab tersebut juga terdapat penjelasan tentang keutamaan puasa *dahr* dan keutamaan salawat. Penjelasan ini merupakan tulisan KH. Ahmad Basyir selaku pentashih kitab *Dalā'il al-Khayrāt* ini. Di dalam mukadimah *Nayl al-Masarrāt*, KH. Ahmad Basyir mengutip penjelasan dari kedua kitab yang telah dijelaskan di

[26] Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2012), 234.

[27] Abū Yaḥyā Zakaryā al-Anṣārī, *Fatḥ al-Wahhāb bi Sharḥ Minhāj al-Ṭullāb*, Vol. 1 (Beirut: Dār al Kutub al-'Ilmīyah, 2008), 215.

atas, serta menambahkan beberapa hadis tentang keutamaan puasa dan salawat.

Berdasarkan penelusuran, berikut ini merupakan hadis yang dimaksudkan dalam kitab-kitab di atas :

حَدَّثَنَا وَكِيعٌ قَالَ ثَنَا شُعْبَةُ عَن قَتَادَةَ عَن أَبِي تَمِيمَةَ عَن أَبِي مُوسَى ح قَالَ وَكِيعٌ وَحَدَّثَنِي الضَّحَّاكُ أَبُو الْعَلَاءِ أَنَّهُ سَمِعَهُ مِنْ أَبِي تَمِيمَةَ عَن أَبِي مُوسَى عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ صَامَ الدَّهْرَ ضُيِّقَتْ عَلَيْهِ جَهَنَّمُ هَكَذَا وَقَبَضَ كَفَّهُ[28]

Telah menceritakan kepada kami Wakī‘ dia berkata, telah menceritakan kepada kami Shu‘bah dari Qatādah dari Abū Tamīmah dari Abū Mūsā -dalam riwayat lain- Wakī‘ berkata, dan telah menceritakan kepadaku al-Ḍaḥḥāk Abū al-‘Alā’ bahwa dia mendengarnya dari Abū Tamīmah dari Abū Mūsā dari Nabi, beliau bersabda: Barangsiapa yang berpuasa selama satu tahun penuh, maka neraka jahanam akan dipersempit untuknya seperti ini, lalu beliau mengepalkan telapak tangannya.[29]

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ بُنْدَارٌ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدٍ ابْنُ عَثْمَةَ حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ يَعْقُوبَ الزَّمْعِيُّ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ كَيْسَانَ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ شَدَّادٍ أَخْبَرَهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَوْلَى النَّاسِ بِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَكْثَرُهُمْ عَلَيَّ صَلَاةً قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ وَرُوِي عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ مَنْ صَلَّى عَلَيَّ صَلَاةً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ بِهَا عَشْرًا وَكَتَبَ لَهُ بِهَا عَشْرَ حَسَنَاتٍ[30]

Telah menceritakan kepada kami Muḥammad b. Bashshār yaitu Bundār telah menceritakan kepada kami Muḥammad b. Khālid b. ‘Athmah telah menceritakan kepadaku Mūsā b. Ya‘qūb al-Zam‘ī telah menceritakan kepadaku ‘Abd Allah b. Kaisān bahwa ‘Abd Allah b. Shaddād telah mengabarkan kepadanya dari ‘Abd Allāh b.

[28] Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, *Kitāb Awwāl Musnad al-Kufayn, Bāb Ḥadīth Abū Mūsa al-Ash‘arī*, No. 18881, CD Mawsu'ah al-Hadis al-Syarif, Global Islamic Software, 1991-1997.

[29] Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, *Kitāb Awwāl Musnad al-Kufayn, Bāb Ḥadīth Abū Mūsa al-Ash‘arī*, No. 18881, terjemah Software Lidwa Pusaka, Global Islamic Software, 1991-1997.

[30] Abū ‘Isā Muḥammad b. ‘Īsā al-Tirmidhī, *Sunān al-Tirmidhī*, *Kitāb al-Ṣalāh*, *Bāb Mā Jā'a fī Faḍl al-Ṣalāh ‘alā al-Nabī*, No. 446, CD Mawsu'ah al-Hadis al-Syarif, Global Islamic Software, 1991-1997.

Mas'ūd bahwa Rasulullah bersabda: Orang yang paling dekat denganku pada hari kiamat adalah yang paling banyak bersalawat kepadaku. Abū 'Isā berkata, ini adalah hadis *ḥasan ghariīb*, telah diriwayatkan dari Nabi bahwa beliau bersabda: Barang siapa yang bersalawat satu kali kepadaku, maka Allah akan memberikan salawat sepuluh kali kepadanya dan dicatat baginya sepuluh kebaikan.[31]

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ وَقُتَيْبَةُ وَابْنُ حُجْرٍ قَالُوا حَدَّثَنَا إِسْمَعِيلُ وَهُوَ ابْنُ جَعْفَرٍ عَنْ الْعَلَاءِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ صَلَّى عَلَيَّ وَاحِدَةً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ عَشْرًا[32]

Telah menceritakan kepada kami Yaḥyā b. Ayyūb, Qutaybah dan Ibn Ḥujr mereka berkata, telah menceritakan kepada kami Ismā'īl, yaitu Ibn Ja'far dari al-'Alā' dari bapaknya dari Abū Hurayrah bahwa Rasulullah bersabda: Barang siapa berselawat kepadaku satu kali maka Allah akan bersalawat kepadanya sepuluh kali.[33]

Sebagai *cultural broker*, peran kiai yang mentransmisikan pengetahuan puasa *dalā'il* ini banyak dirasakan oleh para santri. Bahkan rata-rata santri yang mengamalkan puasa mengetahui dasar pelaksanaannya dari kiai. Berikut ini merupakan pengakuan salah satu santri yang mengetahui sumber pelaksanaan puasa dari kiai.

"Di *dalā'il* itu ada. Ya kan setiap bulan ramadan ada *ngaos dalā'il al-khayrāt*, ya dari abah Badawi juga. Saya kan di sini *mboten menangi ngaos e* mbah Basyir, *gang* satu tahun di sini mbah Basyir *mpun mboten mucal*, sudah *gerah*. Nah aku *ning kene* puasa Ramadan ada *ngaos dalā'il*, ya *dimaknani dijelasno koyok ngaos iḥyā' ngoten niku*. Ya dijelaskan *ngene*, *ngene*."

(Di kitab *dalā'il* itu ada. Ya kan setiap bulan Ramadan ada ngaji *dalā'il al-khayrāt*, ya dari abah Badawi juga. Saya kan di sini tidak sempat mengikuti ngaji dengan mbah Basyir, setelah satu tahun di sini mbak Basyir sudah tidak mengajar, karena sudah sakit. Nah saya di sini ketika puasa Ramadan ada pengajian *dalā'il*, ya diberi

[31] Abū 'Isā Muḥammad b. 'Īsā al-Tirmidhī, *Sunān al-Tirmidhī*, *Kitāb al-Ṣalāh, Bab Mā Jā'a fī faḍli al-Ṣalāh 'alā al-Nabī*, No. 446, terjemah Software *Lidwa Pusaka*.

[32] Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Kitāb al-Ṣalāh, Bab al-Ṣalāh 'alā al-Nabī ba'da al-Tasyāhud*, No. 616, CD Mawsu'ah al-Hadis al-Syarif , Global Islamic Software, 1991-1997.

[33] Muslim b. Ḥajjāj al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Kitāb al-Ṣalāh*, *Bab al-Ṣalāh 'alā al-Nabī ba'da al-tasyāhud*, No. 616, terjemah Software *Lidwa Pusaka*.

makna (pegon) dan dijelaskan seperti pengajian *iḥyā'* itu, dijelaskan begini begini).[34]

Bahkan pengetahuan tersebut telah diterapkan melalui kalam mutiara yang sering disampaikan oleh para kiai, dalam hal ini terutama KH. Ahmad Basyir. Beberapa kalam mutiara beliau yang akrab di kalangan santri contohnya yakni "*enome tirakat tuo ne nemu drajad*" dan "*dikebuk dalā'ile maqbul hajate*". Kalam mutiara tersebut menjelaskan tentang tirakat di masa muda dapat meningkatkan derajat di masa tua, serta barang siapa yang senantiasa membaca *dalā'il* maka akan dikabulkan hajatnya. Sehingga melalui kalam merekalah para santri mengetahui dasar dilakukannya puasa *dalā'il al-khayrāt*.

> "Aku *emang cuman ngerti kalam mutiarane* mbah Basyir, kan *mbiyen iku* aku alhamdulillah *jek menangi* mbah Basyir *sugeng, mbah kung sedo ki* 2014, aku mondok 2012 *iseh menangi. Mbiyen aku sempet sowan nyireh mbek* mbah Basyir *kok sakdurunge gerah*, termotivasi dari kiai *yo*, termasuk motivasi dari orang tua juga, aku *moh kelangan kesempatanku wayah enom iki, wayah ning pondok iki , kudune aku yo sopo ngerti* kesempatan *nom gak bakal diulangi neh, trus mireng, enome tirakat tou ne nemu drajad, dikebuk dalā'ile maqbul hajate. Tergugah, trus emang pengen ngrekso awak*."
>
> (Saya memang hanya mengetahui kalam mutiaranya mbah Basyir, kan dulu alhamdulillah saya masih sempat menemui mbah Basyir ketika masih sehat. Beliau meninggal itu tahun 2014, saya mondok 2012 jadi masih sempat bertemu. Dulu saya sempat sowan (untuk meminta ijazah) puasa *nyireh* kepada mbah Basyir sebelum beliau sakit. Termotivasi dari kiai dan juga termasuk motivasi dari orang tua juga. Saya tidak mau kehilangan kesempatan ketika muda dan di pondok ini, harusnya saya mengerti siapa tahu kesempatan ini tidak terulang lagi. Lalu saya juga mendengar, masa muda tirakat ketika tua mendapatkan derajat, diamalkan *dalā'il*-nya, makbul hajatnya. Kemudian saya tergugah terus memang ingin menjaga diri sendiri.)[35]

Namun dari beberapa pengamal puasa *dalā'il*, terdapat santri yang memang mengetahui dasar pelaksanaan puasa *dalā'il al-khayrāt* dari kitab secara langsung. Salah satunya yakni Siti Syafaah.

> "Kalau tahunya saya dari kitab, terutama kitab *dalā'il al-khayrāt* ini. Karena apa setiap bulan Ramadan, dulu *sempet* tidak menuding paham yang lain ya, wahabi kan memang betul-betul *ngga* suka

---

[34] Diolah dari hasil wawancara dengan Alawiyatun Ni'mah (19 tahun) salah satu santri Pondok Pesantren Darul Falah 3, di Jekulo pada 01 November 2018.

[35] Diolah dari hasil wawancara dengan Nur Arifah (21 tahun) salah satu santri Pondok Pesantren Darul Falah 3, di Jekulo pada 02 November 2018.

> sekali sama *dalā'il al-khayrāt*. Dulunya sebelum saya puasa saya harus mencari dalilnya terlebih dahulu, *trus akhire* ngaji, puasa ramadan kan itu ada *ngaji kilatan* atau ijazah masal *dalā'il al-khayrāt trus akhire* ikut ngaji sama mbah Basyir iku *trus* itu di depan itu beliau menerangkan, tidak hanya sahabat saja, sahabat Nabi mengiyakan adanya puasa *dahr*. Nah di situ memang bahasanya tidak *dalā'il al-khayrāt*, tapi di situ puasa *dahr* atau puasa tahunan itu ada, dan boleh boleh saja bahkan sahabat banyak yang melakukan yang tidak boleh kemarin abah sudah menerangkan puasa *wishol* itu yang *ngeblong*, jadi sehari sampai malam gak ada bukanya sampai besok lagi itu."[36]

Meskipun demikian, tak dapat dipungkiri bahwa peran kiai masih menjadi sumber pengetahuan dalam pelaksanaan puasa *dalā'il al-khayrāt* di Pondok Pesantren Darul Falah. KH. Ahmad Basyir dan KH. Ahmad Badawi Basyir berperan sebagai agen yang mengetahui teks baik secara langsung maupun hasil resepsi dari kitab-kitab. KH. Ahmad Basyir menuliskan dasar pelaksanaan puasa *dalā'il al-khayrāt* dalam kitab *Nayl al-Masarrāt* pada bagian mukadimahnya. Adapun KH. Ahmad Badawi Basyir selaku pengasuh pondok pesantren Darul Falah 3, mengambil dasar pelaksanaan puasa ini dari kitab *Nayl al-Masarrāt* dan kitab-kitab yang beliau ajarkan di pesantren, yakni *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* dan *Fatḥ al-Wahhāb*.

Tidak semua santri pondok pesantren Darul Falah memahami teks secara langsung. Beberapa santri memang dapat menjelaskan hadis yang terdapat dalam mukadimah kitab *Nayl al-Masarrāt*, namun beberapa di antara mereka mengaku mengetahui dasar pelaksanaan puasa tersebut dari kiai selaku agen. Hal ini tak lepas dari peran kiai dalam tradisi Islam tradisional. Peranan dan kepribadian kiai yang sangat menentukan dan karismatik merupakan salah satu unsur kunci Islam tradisional. Sikap hormat, takzim dan kepatuhan mutlak kepada kiai adalah salah satu nilai pertama yang ditanamkan pada setiap santri.[37]

Silsilah Sanad Keilmuan Puasa *Dalā'il al-Khayrāt*

Ketika seseorang telah selesai melaksanakan puasa, maka dia akan diberi sanad oleh *mūjiz*. Sanad ini menjadi sebuah tanda

---

[36] Diolah dari hasil wawancara dengan Siti Syafa'ah (25 tahun) salah satu santri senior Pondok Pesantren Darul Falah 3, di Jekulo pada 02 November 2018.

[37] Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), 18.

tersambungnya pengetahuan keilmuan hingga penulis kitab ini, yakni Shaykh Sulaymān al-Jazūlī. Berikut ini merupakan sanad yang diberikan bagi pengamal yang telah selesai melaksanakan puasa.

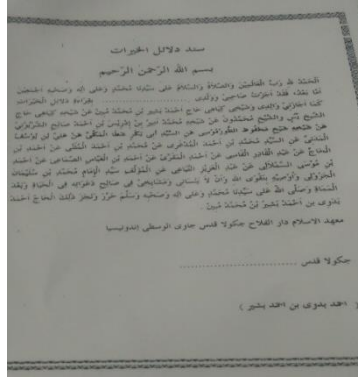
Gambar 18

سند دلائل الخيرات

بسم الله الرحمن الرحيم

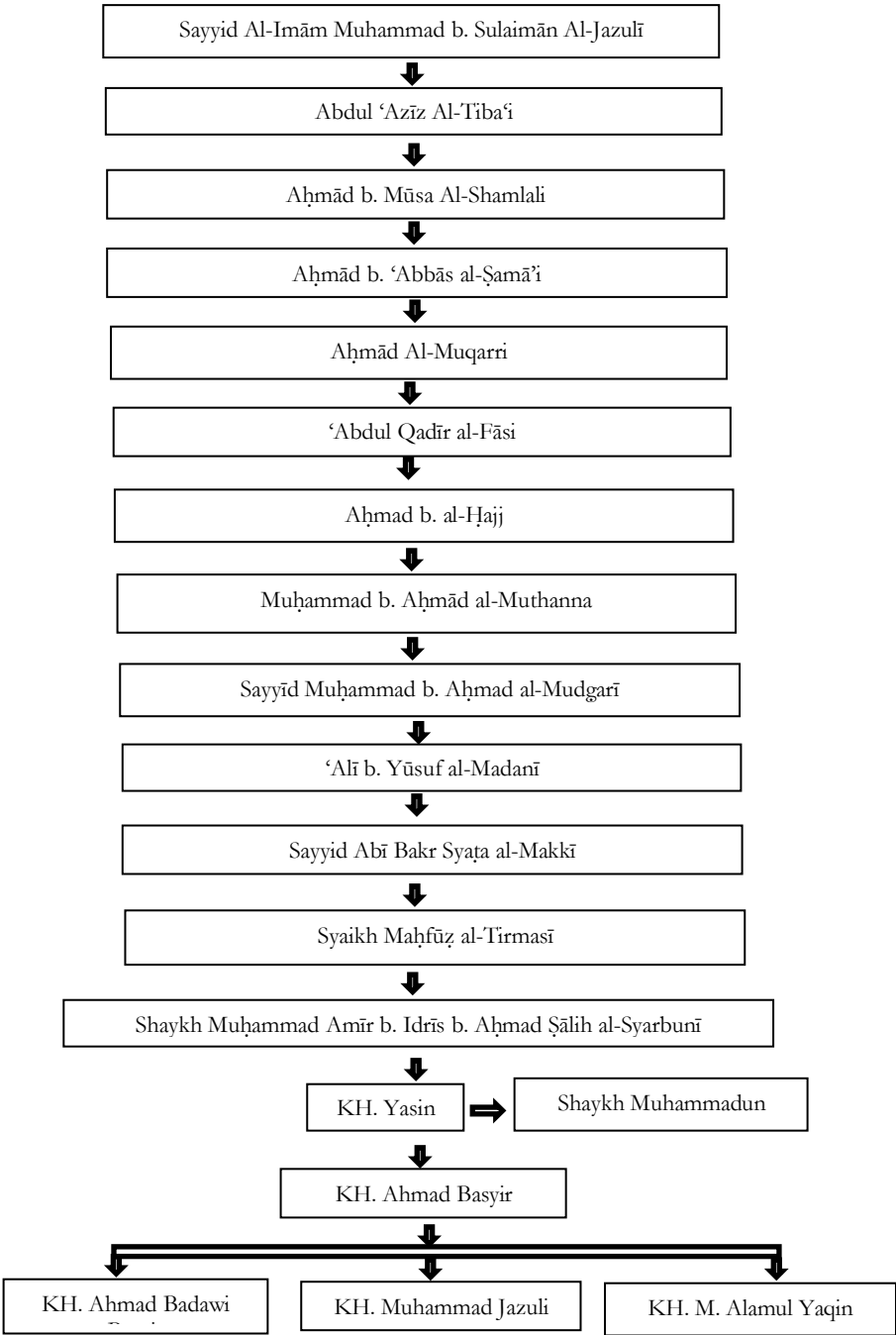
معهد الاسلام دار الفلاح جكولو قدس جاوى الوسطى اندونيسيا

جكولو قدس ....

(احمد بدوى بن احمد بشير)

Sanad *dalā'il al-khayrāt* Shaykh Sulaymān al-Jazūlī

Apabila digambarkan dalam sebuah bagan maka dapat diketahui rangkaian sanad pengetahuan *dalā'il al-khayrāt* ini dari pengarangnya, Shaykh Sulaymān al-Jazūlī hingga *mūjiz* di pondok pesantren Darul Falah Jekulo Kudus ini.[38]

[38] Laila Dwi Chasanah, "Implementasi Pesan Dakwah dalam Kitab *Dalail Khairat* Bagi Santri Pondok Pesantren Darul Falah Kauman Jekulo Kudus," *Skripsi*, Institut Agama Islam Negeri Kudus, 2018.

Sayyid Al-Imām Muhammad b. Sulaimān Al-Jazulī
Abdul 'Azīz Al-Tiba'i
Aḥmād b. Mūsa Al-Shamlali
Aḥmād b. 'Abbās al-Ṣamā'i
Aḥmād Al-Muqarri
'Abdul Qadīr al-Fāsi
Aḥmad b. al-Ḥajj
Muḥammad b. Aḥmād al-Muthanna
Sayyīd Muḥammad b. Aḥmad al-Mudgarī
'Alī b. Yūsuf al-Madanī
Sayyid Abī Bakr Syaṭa al-Makkī
Syaikh Maḥfūẓ al-Tirmasī
Shaykh Muḥammad Amīr b. Idrīs b. Aḥmad Ṣālih al-Syarbunī
KH. Yasin
Shaykh Muhammadun
KH. Ahmad Basyir
KH. Ahmad Badawi
KH. Muhammad Jazuli
KH. M. Alamul Yaqin

Dari *sanad* tersebut dapat diketahui bahwa transmisi pengetahuan dan pengamalan ijazah puasa bersumber dari ulama-ulama yang disebutkan pada bagan. KH. Ahmad Basyir mewariskan pengetahuan dan pengamalan puasa *dalā'il al-khayrāt* kepada ketiga putra laki-laki beliau, yakni KH. Ahmad Badawi Basyir, KH. Muhammad Jazuli, dan KH. M. Alamul Yaqin.

Adapun jika ditinjau ke atas, KH. Ahmad Basyir mendapatkan *ijazah* puasa *dalā'il al-khayrāt* ini dari KH. Yasin dan Kiai Muhammadun. KH. Yasin merupakan pendiri pesantren Bareng, tempat KH Ahmad Basyir menuntut ilmu. Sedangkan Kiai Muhammadun merupakan salah satu santri pertama KH. Yasin di pesantren Bareng. Beliau merupakan keponakan Kiai Yasin yang *nyantri* sejak usia 16 tahun. Berkat keingintahuan beliau yang sangat besar, beliau pernah sowan kepada Kiai Yasin dan mengutarakan keinginannya untuk belajar kitab-kitab besar. Akhirnya beliau disarankan oleh Kiai Yasin untuk belajar kepada Kiai Amir Pekalongan yang juga merupakan guru Kiai Yasin. Beliau belajar di sana selama tiga tahun hingga mendapatkan sanad keilmuan yang bersambung kepada sumber aslinya, pengarang kitab atau kepada Nabi Muhammad, terlebih sanad yang diriwayatkan dari Shaykh Maḥfūẓ al-Turmūsī. Dalam sebuah sanad, maka mata rantai keilmuan seorang santri melalui gurunya menjadi lebih terjaga, dari satu generasi ke generasi yang selanjutnya.[39] Maka demikian pula dengan sanad puasa *dalā'il al-khayrāt* yang dipastikan mata rantai sanadnya.

KH. Amir Idris yang dalam sanad dituliskan Shaykh Muḥammad Amīr b. Idrīs b. Aḥmad Ṣāliḥ al-Sharbīnī lebih dikenal dengan sebutan Mbah Amir Pekalongan. Beliau dilahirkan di Kampung Mundu Cirebon pada tahun 1294 H atau 1875 M. Shaykh Amir pergi ke Makkah untuk menuntut ilmu di Makkah, beliau berguru kepada banyak ulama, tak terkecuali ulama Indonesia yang menuntu ilmu disana. Diantara ulama tersebut yakni Kiai Maḥfūẓ al-Turmūsī, Kiai As'ad Tegal, Kiai Abas Brebes, Kiai Masduki, dan lainnya. Selain berguru kepada Kiai asal Indonesia yang bermukim di Makkah, beliau

[39] Ulum, *KH. Yasin Bareng*, 67-70.

juga berguru kepada shaykh Said Bakasyel, Syekh Said Yamawi, dan belajar Alquran kepada Shaykh Sarbini.[40]

Shaykh Maḥfūẓ al-Turmūsī merupakan nama salah satu ulama yang juga tercantum di sanad *dalā'il al-khayrāt* ini. Apabila dilihat dari relasi guru dan murid, maka Shaykh Amīr b. Idrīs mendapatkan ijazah dari Shaykh Maḥfūẓ karena beliau tak lain merupakan muridnya ketika berada di Makkah.

Shaykh Maḥfūẓ al-Turmūsī merupakan salah satu ulama asal nusantara yang menuntut ilmu di Makkah. Pada masa kecilnya beliau pernah berada di sana ketika masih berusia 6 tahun. Kemudian pada tahun 1308 H beliau pergi ke sana untuk kedua kalinya. Selama di sana beliau mendalami berbagai disiplin ilmu. Beliau dikenal karena kegigihan, keseriusan dan ketekunannya dalam mempelajari ilmu khususnya hadis kepada seorang guru yang cukup ternama kala itu, yakni Muḥammad Shaṭa' al-Makkī. Bahkan iapun diangkat menjadi bagian dari keluarga gurunya ini.[41] Shaykh Muhammad Shaṭa' inilah yang menjadi lanjutan sanad ijazah puasa *dalā'il* di atas Shaykh Maḥfūẓ al-Turmūsī ini.

Namun berbeda dengan sanad yang tertera, dalam karyanya Shaykh Maḥfūẓ al-Turmūsī menjelaskan bahwa sanad *dalā'il al-khayrāt* ini beliau dapatkan dari guru beliau, yakni Sayyid Muḥammad Amīn b. Aḥmad Ridwān al-Madanī.[42] Namun apabila ditinjau ke atas, sanad yang tersambung hingga mualif *dalā'il al-khayrāt* ini memiliki kesamaan.[43] Jadi perbedaannya hanya terdapat pada guru Shaykh Maḥfūẓ al-Turmūsī. Dari data ini dapat dilihat bahwa beliau mendapatkan ijazah dari kedua gurunya. Hal ini sebagaimana KH. Ahmad Basyir yang mendapatkan ijazah dari KH. Yasin dan KH. Muhammadun sebagaimana dijelaskan dalam sanad di atas.

Dalam transmisi pengetahuan yang telah disebutkan, tidak diketahui transformasi pengetahuan pelaksanaan puasa *dalā'il al-*

---

[40] Muzawida, "Memetik Teladan Mbah Amir Idris Pekalongan", dalam *Majalah Manhaj Pondok Pesantren Darul Falah,* Edisi IV, Vol. 4, 1434 H, 28-30.

[41] Muhajirin, *Muḥammad Maḥfūḍ al-Turmūsī: Ulama Hadis Nusantara Pertama* (Yogyakarta: Idea Press, 2016) 39-40.

[42] Muḥammad Maḥfūḍ al-Turmūsī, *Kifāyat al-Mustafid limā 'alā min Asānīd* (t.tp: Dār al-Basyār al-Islāmiyyah, tt.), 8.

[43] Ibid., 36.

khayrāt ini. Menurut informasi KH. Ahmad Badawi beliau melaksanakan puasa sebagaimana yang dilakukan oleh KH. Ahmad Basyir dan guru-guru beliau.[44]

Bukanlah hal yang mudah untuk mengetahui transmisi pengetahuan tentang puasa *dalā'il* ini. Hal ini dikarenakan model penyampaian pengetahuan dalam pelaksanaan puasa ini seperti dalam tarekat, bahkan termasuk dalam satu cabang dari tarekat. Victor Danner menyatakan bahwa tarekat *Jazūlīyah* merupakan salah satu cabang dari tarekat *Shādhilīyah*.[45] Tarekat ini berasal dari seorang imam terkenal, Shaykh Sulaymān al-Jazūlī. Menurutnya, *Jazūlīyah* memunculkan diri sebagai pengejawantahan dari ketaatan yang sangat kuat terhadap Nabi Muhammad.[46]

Dalam tarekat dikenal beberapa istilah yang juga biasa digunakan dalam tradisi puasa *dalā'il al-khayrāt* ini. Beberapa istilah tersebut di antaranya adalah *mūjiz, ijāzah, wasīla* atau *tawassul*, '*uzlah, riyāḍah,* dan *wird*. Istilah yang digunakan dalam tradisi ini tentunya bukan tanpa sebab. Hal ini dipengaruhi oleh pemahaman dan praktik sebagaimana yang dilakukan oleh pengamal tarekat. Dalam tradisi islamisasi Nusantara pun akan ditemui pengaruh tasawuf terhadap penyebaran Islam. Abad-abad pertama Islamisasi Asia Tenggara berbarengan dengan masa merebaknya tasawuf abad pertengahan dan pertumbuhan tarekat.[47] Budaya tarekat ini juga dipraktikkan dalam lembaga pendidikan di Indonesia, salah satunya yakni pesantren.

Dengan model penyampaian pengetahuan puasa *dalā'il al-khayrāt* sebagaimana tarekat, akan menimbulkan satu problematika, yakni sanad *dalā'il al-khayrāt* ini memiliki banyak cabang dari setiap pengamal yang telah mendapatkan ijazah. Pengamalan wirid ini telah dilakukan di berbagai daerah, seperti yang dilaksanakan di Pondok

---

[44] Hasil wawancara dengan KH. Ahmad Badawi Basyir (51 tahun) di Ponpes Darul Falah 3 pada 3 Januari 2019.

[45] Sebagaimana dikutip oleh Moh. Ardani "Tarekat Syadziliyah: Terkenal dengan Variasi Hizb-nya" dalam Sri Mulyani, *Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2005), 72.

[46] Ibid., 72.

[47] Bruinessen, *Kitab Kuning*, 187-188.

Pesantren Miftahul Huda Sekardangan, Kanigoro, Blitar.[48] Selain itu, tradisi wirid ini juga bisa ditemukan di Majelis Taklim ar-Rohmah, Kradenan Pekalongan,[49] dan masih banyak lagi. Setiap pengamalan wirid tersebut memiliki rangkaian sanad yang berbeda-beda. Dalam pengamalannya, ada yang hanya mengamalkan wirid, ada pula yang melakukannya dengan berpuasa. Adanya penyebaran sanad yang luas inilah yang membuat proses transformasi dan asal-usul pengetahuan ini sulit untuk diketahui.

Kesimpulan

Puasa *dalā'il* merupakan satu puasa yang berbeda dengan ragam variasi puasa yang lainnya. Transmisi pengetahuan yang ditunjukkan dari pesantren Jekulo ternyata memiliki persambungan sanad keilmuannya dengan KH. Maḥfūẓ al-Turmūsī. Melalui persambungan sanad keilmuan ini kemudian diketahui bahwa terdapat sejarah panjang yang membentuk pengetahuan mengenai puasa ini. Sejarah yang membentuk jaringan dalail yang berawal dari Shaykh al-Jazūlī hingga pada para santri menunjukkan proses transmisi pengetahuan yang bersambung, dinamis dan menemukan ruang relevansinya hingga di masa kini.

Daftar Pustaka

Anṣārī (al), Abū Yaḥyā Zakariyā. *Fatḥ al-Wahhāb bi Sharḥ Minhāj al-Ṭullāb*. Beirut: Dār al Kutub al-'Ilmīyah, 2008.

Ardani, Moh. "Tarekat Syadziliyah: Terkenal dengan Variasi Hizb-nya" dalam Sri Mulyani. *Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2005.

Chasanah, Laila Chasanah, "Implementasi Pesan Dakwah dalam Kitab *Dalā'il al-khayrāt* bagi Santri Pondok Pesantren Darul Falah Kauman Jekulo Kudus". Skripsi Jurusan Dakwah dan Komunikasi. Institut Agama Islam Negeri Kudus. 2018.

Ghazālī (al), Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2012.

[48] Arid Muzayin Shofwan, "Telaah Silsilah Tharikah Jazuliyyah Ulama Sekardangan" dalam http://arifmuzayinshofwan.blogspot.com/2013/12/silsilah-thariqah-al-jazuliyah-shalawat_6372.html diakses pada 22 Januari 2019.

[49] Lihat Rofiatus Sholihah, "Mahabbah dalam Wirid Dalā'il al-khairāt (Studi Kasus pada Jama'ah Pengajian Majlis Ta'lim Ar-Rohmah Kradenan Pekalongan" (Skripsi--Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, 2013.

Ḥanbal (ibn), Ah ̣mad. *Musnad Aḥmad.* Kitāb Awwāl Musnad al-Kufayn, Bāb Ḥadith Abū Mūsa al-Asy'arī, dalam CD Mawsu'ah al-Hadis al-Syarif, No. 18881. Global Islamic Software. 1991-1997.

Muhajirin. *Muhammad Maḥfūẓ al-Turmūsī: Ulama Hadis Nusantara Pertama*. Yogyakarta: Idea Press, 2016.

Muzawida. "Memetik Teladan Mbah Amir Idris Pekalongan", dalam *Majalah Manhaj Pondok Pesantren Darul Falah,* Edisi IV, Vol. 4, 1434 H.

Naysābūrī (al), Muslim b. Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Kitāb al-Ṣalāh, Bāb al-Ṣalāh 'alā al-Nabī ba'd al-Tashāhud, dalam CD Mawsu'ah al-Hadis al-Syarif, No. 616. Global Islamic Software. 1991-1997.

Sholihah, Rofiatus. Mahabbah dalam Wirid Dalā'il al-Khayrāt (Studi Kasus pada Jama'ah Pengajian Majlis Ta'lim Ar-Rohmah Kradenan Pekalongan. *Skripsi.* Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang. 2013.

Tirmidhī (al), Abū 'Isā Muḥammad b. 'Īsā. *Sunān al-Tirmidhī.* Kitāb al-Ṣalāh, Bab Mā Jā'a fī faḍli al-Ṣalāh 'alā al-Nabī, dalam CD Mawsu'ah al-Hadis al-Syarif, No. 446. Global Islamic Software. 1991-1997.

Turmūsī (al), Muḥammad Maḥfūẓ. *Kifāyat al-Mustafīd li mā 'alā min Asānīd.* t.tp: Dār al-Basyār al-Islāmīyah, tt.

Ulum, Amirul. *KH. Yasin Bareng Sang Mūjiẓ Dalā'il al-Khayrat dari Nusantara.* Yogyakarta: CV. Global Press, 2018.

Van Bruinessen, Martin. *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia.* Bandung: Mizan, 1995.

Zuhri, Saifuddin & Subkhani Kusuma Dewi. *Living Hadis: Praktik, Resepsi, Teks, dan Transmisi*. Yogyakarta: Q-Media, 2018.

Wawancara

Wawancara dengan Alawiyatun Ni'mah (19 tahun) salah satu santri Pondok Pesantren Darul Falah 3, di Jekulo pada 01 November 2018

Wawancara dengan Alawiyatun Ni'mah (19 tahun) salah satu santri Pondok Pesantren Darul Falah 3, di Jekulo pada 01 November 2018.

Wawancara dengan KH. Ahmad Badawi Basyir (51 tahun) di Ponpes Darul Falah 3 pada 3 Januari 2019

Wawancara dengan KH. Ahmad Badawi Basyir (51 tahun), Pengasuh Pondok Pesantren Darul Falah 3, di Jekulo pada 25 Oktober 2018

Wawancara dengan Muthiatul Ula (20 tahun), santri Pondok Pesantren Darul Falah pada 7 Desember 2018.

Wawancara dengan Nur Arifah (21 tahun) salah satu santri Pondok Pesantren Darul Falah 3, di Jekulo pada 02 November 2018

Wawancara dengan Nur Arifah (21 tahun) salah satu santri Pondok Pesantren Darul Falah 3, di Jekulo pada 02 November 2018

Wawancara dengan Nur Arifah (21 tahun) salah satu santri Pondok Pesantren Darul Falah 3, di Jekulo pada 02 November 2018

Wawancara dengan Siti Syafa'ah (25 tahun) salah satu santri senior Pondok Pesantren Darul Falah 3, di Jekulo pada 02 November 2018

Wawancara dengan Zumrotul Mustafidah (20 tahun) salah satu santri Pondok Pesantren Darul Falah 3, di Jekulo pada 02 November 2018

Wawancara dengan Zumrotul Mustafidah (20 tahun), Durotun Nasikhah (24), dan Yadrukha (22), santri Pondok Pesantren Darul Falah 3, di Jekulo pada 02 November 2018

DOI: https://doi.org/10.18860/ua.v21i2.10139

ṢALLÛ FÎ RIḤÂLIKUM DURING COVID-19

صلوا في رحالكم خلال كوفيد-١٩

Ahmad Solahuddin, Atiqoh Firdaus,** and Saifuddin Zuhri Qudsy****
* Publika Global Media Yogyakarta, Indonesia
** Institut Agama Islam Negeri Jember, Indonesia
*** Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia
E-mail: solahuddin.purwodadi@gmail.com

Abstract

Many Indonesian people talk about the additional ṣallû fî riḥâlikum in azan, thus questioning the hadith that is referred to. Afterwards, the Indonesian 'Ulamâ' Council (MUI) immediately states that ṣallû fî riḥâlikum refers to al-Bukhârî: 632; 666 and Muslim: 699. Next, MUI appeals to muezzins to read the additional in the hope that people will not attend mosques and avoid communal worship. Even so, public still do not fully believe in MUI, and the ṣallû fî riḥâlikum was not announced, hence the congregational prayers continued. With this background, this paper attempts to address this problem by using culture-shock, reception, sociology theories. This research found that, ṣallû fî riḥâlikum became a cultural shock and was perceived in Indonesia with three kinds of models: dominant, negotiated, and optional readings. Ṣallû fî riḥâlikum becomes an "objective meaning" and is used by Muslims when prayer itself is more important than congregational prayer in order to avoid demolition. Ṣallû fî riḥâlikum is expressed in various forms. Some read it while holding back sobs, others refuse. In the end ṣallû fî riḥâlikum became cultural documentation for Muslims as a whole.

يتحدث العديد من الإندونيسيين عن الأذان بـ "صلوا في رحالكم" أو "صلوا في بيوتكم" بدلا من حيعلتين خلال كوفيد-١٩ للتشكيك في الحديث المشار إليه. وبعد ذلك، استجاب مجلس العلماء الإندونيسي (MUI) على الفور إن هذه الصيغة مستندة إلى ما رواه البخاري: ٦٣٢؛ ٦٦٦ وما رواه مسلم ٦٩٩ حتى ناشدوا للمؤذنين أن يقولوها راجيا ألا يحضر المصلون إلى المساجد ويبتعدوا العبادة الجماعية. ومع ذلك، ما زال الناس لا يثقون تمامًا بمجلس العلماء الإندونيسي ولا يقولونها في الأذان ولم يزالوا يقيمون الصلاة جماعة. بهذه الخلفية، حاول الباحثون معالجة هذه المشكلة باستخدام نظرية الصدمة الثقافية ونظرية الاستقبال، ونظرية علم اجتماع المعرفة. في النهاية، يشير هذا البحث إلى أن هذه الصيغة أصبحت صدمة ثقافية وتم إدراكها في إندونيسيا بثلاثة أنواع من النماذج: قبولها، والتفاوض عليها، ورفضها. وأصبحت هذه الصيغة معنى موضوعيًا ويستخدمه المسلمون عندما تكون صلاة الفرد أفضل من صلاة الجماعة تجنبا لعدوى الفيروس. ويتم التعبير عن هذه الصيغة بأشكال مختلفة، إما يقولوها البعض وهم يبكون، وإما يرفضونها. أخيرا، أصبحت هذه الصيغة صيغة ثقافية للمسلمين ككل.

Keywords: *azan; culture shock; hadith; reception; sociology of knowledge*

Received: August 18, 2020; Accepted: December 21, 2020

المقدمة

مرض الالتهاب الرئوي الحاد الثاني (SARS-CoV-2) المعروف باسم فيروس كورونا هو نوع جديد من مجوعات فيروسات كورونا التي تنتقل إلى البشر، ويسمى عدوى فيروس كورونا بكوفيد-١٩ (Covid-19). تم اكتشافه لأول مرة في مدينة ووهان (Wuhan) بالصين في نهاية ديسمبر ٢٠١٩ وينتشر بسرعة كبيرة في جميع البلدان وأيضا في إندونيسيا في غضون بضعة أشهر فقط (Fozouni et al. 2020, 3). وهذه الفيروسات لديها مظاهر شديدة بما هي الالتهاب الرئوي

وفشل الجهاز التنفسي حتى الموت (Rubin et al. 2020, 1). الأربعاء باليوم الحادي عشر في السنة ألفين وعشين أعلنت منظمة الصحة العالمية (WHO) من خلال المدير العام "تيدروس أدحانوم غيبريسوس" (Tedros Adhanom Ghebreyesus) أن كوفيد-١٩ أصبحت جائحةً عالمية (Cucinotta and Maurizio 2020, 157).

بعد هذا الإعلان، انتشر سريعا في كثير من وسائل التواصل الاجتماعي تتحدث عن هذه الفيروسات (Cinelly, Quattrociocchi, and Scala 2020, 2). وأيضا، انتشر في الدُول العربية الأذان بـ "صلوا في رحالكم" أو "صلوا في بيوتكم" بدلا من حي على الصلاة وحي على الفلاح (حيعلتين). ليس فقط هذه الصيغة الجديدة في الأذان، أغلقت المساجد ولم يُسمح باستخدامها للمصلين. ويبقى المسجد النبوي والمسجد الحرام فحسبُ اللذان كانا مَفتُوحين في المملكة العربية السعودية، وبالفعل، تم إلغاء عبادة العمرة في الوقت الحاضر (Firdiansyah et al. 2020, 175). وهذه الصيغة الجديدة في الأذان تجعلُ عاطفةَ لكل من يَسمعُها، وهذه هي بسبب صوت المؤذّن الذي يردد الأذان بالنوح والبكاء وتسيل الدموع عند قوله صلوا في رحالكم. ولم يستغرق هذا الأمر وقتًا طويلاً حتى حصلت هذه الصيغة الجديدة في الأذان على ملايين المشاهدين في يوتوب (Youtube) وأيضًا انتشرت عبرَ وسائل التواصل الاجتماعي مثل واتساب (WhatsApp).

تتلقى هذه الصيغة الجديدة في الأذان بالأمة الإسلامية بإندونيسية استجابة استثنائية ويتحدث الكثير منهم عن تلك الحوادث إلى حد التشكيك والريب في الأحاديث التي تتعلق بالصيغة «صلوا في رحالكم». وبعد فترة وجيزة، قام مجلس العلماء الإندونيسي (MUI) للاستجابة لهذه الظاهرة وقالوا إن كانت هذه الصد يغة متبعة ومستندة إلى الأحاديث الصحيحة ومتصلة إلى النبي ﷺ. وأما تلك الأحاديث هي ما رواه البخاري: ٦٣٢ و٦٦٦ وما رواه مسلم: ٦٩٩.

وأما ما رواه البخاري ٦٣٢ حدثنا مسدد قال أخبرنا يحيى عن عبيد الله بن عمر قال حدثني نافع قال: أذن ابن عمر في ليلة باردة بضجنان ثم قال: صلوا في رحالكم، فأخبرنا أن رسول الله ﷺ كان يأمر مؤذنا يؤذن ثم يقول على إثره «ألا صلوا في الرحال في الليلة الباردة أو المطيرة في السفر» (al-'Asqalânî 2000, vol. 2,

148). وأما ما رواه البخاري ٦٦٦ حدثنا عبد الله بن يوسف حدثنا مالك، عن نافع، أن ابن عمر أذن بالصلاة في ليلة ذات برد وريح، ثم قال : «ألا صلوا في الرحال»، ثم قال: إن رسول الله ﷺ كان يأمر المؤذن إذا كانت ليلة برد ومطر يقول: «ألا صلوا في الرحال»(al-'Asqalânî 2000, vol. 2, 204).

و أما ما رواه مسلم ٦٩٩ حدثني علي بن حجر السعدي حدثنا إسماعيل عن عبد الحميد صاحب الزيادي عن عبد الله بن الحارث عن عبد الله بن عباس أنه قال لمؤذنه في يوم مطير: إِذَا قُلْتَ: «أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ، فَلَا تَقُلْ: حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ، قُلْ: صَلُّوا فِي بُيُوتِكُمْ»، قَالَ: فَكَأَنَّ النَّاسَ اسْتَنْكَرُوا ذَاكَ، فَقَالَ: «أَتَعْجَبُونَ مِنْ ذَا، قَدْ فَعَلَ ذَا مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي، إِنَّ الْجُمُعَةَ عَزْمَةٌ، وَإِنِّي كَرِهْتُ أَنْ أُحْرِجَكُمْ فَتَمْشُوا فِي الطِّينِ وَالدَّحْضِ» وحدثنيه أبو كامل الجحدري حدثنا حماد يعني ابن زيد عن عبد الحميد قال سمعت عبد الله بن الحارث قال خطبنا عبد الله بن عباس في يوم ذي ردغ وساق الحديث بمعنى حديث ابن علية ولم يذكر الجمعة وقال قد فعله من هو خير مني يعني النبي ﷺ وقال أبو كامل حدثنا حماد عن عاصم عن عبد الله بن الحارث بنحوه وحدثنيه أبو الربيع العتكي هو الزهراني حدثنا حماد يعني ابن زيد حدثنا أيوب وعاصم الأحول بهذا الإسناد ولم يذكر في حديثه يعني النبي ﷺ وحدثنا إسحق بن منصور أخبرنا ابن شميل أخبرنا شعبة حدثنا عبد الحميد صاحب الزيادي قال سمعت عبد الله بن الحارث قال أذن مؤذن ابن عباس يوم جمعة في يوم مطير فذكر نحو حديث ابن علية وقال وكرهت أن تمشوا في الدحض والزلل، وحدثناه عبد بن حميد حدثنا سعيد بن عامر عن شعبة وحدثنا عبد بن حميد أخبرنا عبد الرزاق أخبرنا معمر كلاهما عن عاصم الأحول عن عبد الله بن الحارث أن ابن عباس أمر مؤذنه في حديث معمر في يوم جمعة في يوم مطير بنحو حديثهم وذكر في حديث معمر فعله من هو خير مني يعني النبي ﷺ وحدثناه عبد بن حميد حدثنا أحمد بن إسحق الحضرمي حدثنا وهيب حدثنا أيوب عن عبد الله بن الحارث قال وهيب لم يسمعه منه قال أمر ابن عباس مؤذنه في يوم جمعة في يوم مطير بنحو حديثهم (al-Nawawî 1994, vol. 5, 290).

وانطلاقا من هذا، فإن مجلس العلماء الأندونيسي- يناشد المؤذن حتى يقول: «صلوا في رحالكم» بدلا من «حي على الصلاة» و«حي على الفلاح». ومع ذلك، لا يثق الناس تمامًا في مجلس العلماء الأندونيسي والعديد من بين المؤذن لا يقولون «صلوا في رحالكم» حتى يقيموا صلاة الجماعة، وأما المساجد ما زالت مفتوحة، والعبادات الجماعية الأخرى ما زالت تجري كالعادة. وفي النهاية، قام هذا البحث للمواجهة من العديد على البحوث السابقة التي لم تكتمل وليست كافية لهذه الظواهر. وبناءً على ذلك، يمكننا أن نطبق الأسئلة الثلاثة التالية: أ) ما هو تاريخ استخدام الأذان بالصيغة الجديدة خلال كوفيد-١٩؟ ب) كيف استقبال الأمة الإسلامية الإندونيسية للأذان بالصيغة الجديدة خلال كوفيد-١٩؟ ج) كيف تشكلت هذه الصيغة الجديدة للبناء الفكري عن صلاة الجماعة للأمة الإسلامية الإندونيسية؟ أخيرا، هذه الأسئلة الثلاثة هي النقطة الرئيسية للمناقشة في هذا البحث.

إن الصيغة الجديدة للأذان هي معروفة في الحديث والسيرة النبوية أصلا. ومع ذلك، نظرًا إلى المسلمين الإندونيسين لأنهم لم يشهدوا يومًا ما تفشي وباءً من قبلُ فإن هذه الصيغة الجديدة أمر غريب. وسبب هذا الغريب هو ثلاثة -على الأقل- من الافتراضات الأساسية التالية: أولاً، الاستخدام للأذان بالصيغة الجديدة هي ظهرت لأول مرة في المساجد المحيطة بمكة المكرمة عندما تفشي فيروس كورونا وأصبحت جائحةً ووباءً عالميا، فتسببت هذه الصيغة الجديدة "صدمة ثقافية" (cultural shock) للمسلمين الإندونيسين. ثانياً، لأن فيروس كورونا تسببت صدمة ثقافية، اختلفت استقبالاتهم فيما يتعلق بهذه الصيغة الجديدة بحيث لم يقل الكثير من المؤذنين بهذه الصيغة مخافة عدم قدوم المصلين إلى المساجد. ثالثاً، القلق والريب من عدم قدوم المصلين إلى المساجد قد تشكلت للبناء الفكري للصلاة الجماعة في فترة كوفيد-١٩ بطريقتين: القدوم إلى المسجد أو عدم القدوم إليه، بسبب تلك الصيغة نفسها ومخافة من انتشار كوفيد-١٩ من جانب آخر.

الصدمة الثقافية ونظرية الاستقبال ونظرية علم اجتماع المعرفة

يتتبع هذا البحث البيانات في الميدان لمعرفة فهم المسلمين الإندونيسيين في معالجة كوفيد-١٩. فيتم الحصول على البيانات الرئيسيات من المقابلات والأخبار، سواء المطبوعة أو عبر الإنترنت، والبوابات عبر الإنترنت، والوثائق الرسمية للوكالات حتى المناقشات على وسائل التواصل الاجتماعي. بعد جمع البيانات، نقوم بإجراء تحليل تفاعلي للبيانات بنظرية الصدمة الثقافية والنظرية الاستقبالية والنظرية لعلم اجتماع المعرفة.

أولاً، فيما يتعلق بنظرية الصدمة الثقافية، وفقًا لكاليرفو أوبرج (Kalervo Oberg) (١٩٧٣)، يتم استخدامها لوصف المواقف التي يشعر فيها الشخص بمشاعر غير مؤكدة مثل القلق والتوتر والارتباك الناجم عن فقدان العلامات والرموز المألوفة في حياته اليومية (Oberg 1960, 177-82). يبدو الشعور وكأن هناك تهديدًا لحياته عندما يكون في بيئة جديدة (Ting Toomey 1999, 245). وفقًا لروبرت لكولس (Robert Kohls) (٢٠٠٦)، ترتبط الصدمة الثقافية بالجانب النفسي للإنسان عندما يحتل مكانًا جديدًا بجو جديد ولفترة طويلة (Winkelman1994, 121-26; Wahyuni 2019, 80; Kohls 2001, 91). وفقًا لكولين وارد (Collen Ward)، هناك أربع مراحل للتكيف في الصدمة الثقافية: مرحلة التعارف، وهي المرحلة الأولى التي يشعر بها الشخص بالدهشة عندما يتلقى شيئًا جديدًا لأول مرة. فمرحلة الأزمة، وهي المرحلة الثانية من شعور الشخص بالتوتر لأنه يتعامل مع شيء جديد. ثم مرحلة التعافي وهي المرحلة الثالثة حيث يبدأ الشخص في التعود على الظروف الجديدة، وفهم الثقافة الجديدة والتكيف مع البيئة الجديدة. فمرحلة التأقلم هي المرحلة الرابعة حيث يشعر الشخص بالراحة ويقبل الثقافة الجديدة (Ward 2001, 81).

ثانيًا، فيما يتعلق بنظرية الاستقبال، فهي نظرية تطورت في العالم الأدبي وتُستخدم لتحليل النصوص، ولكن وفقًا للتطور اللاحق، يتم استخدامها أيضًا لتحليل غير النصوص (Qudsy 2016, 185; Ratna 2008, 165). في البداية، ، تعتبر نظرية الاستقبال شكلاً من أشكال قبول الشخص للنص (Endraswara 2003,

118)، وبعد ذلك، نظرية الاستقبال هي قبول المرء للواقع، بما في ذلك عندما يفهم الشخص ما فهم الآخر (Rafiq 2012, 73). باستخدام نظرية الاستقبال، يحاول ستيوارت هول (Stuart Hall) تحليل خلفية إنشاء المحتوى (encoding) واستجابة الجمهور (decoding). يقسم ستيوارت هول نظرية الاستقبال إلى ثلاثة نماذج: أولا، القراءة المهيمنة، حيث يتلقى الجمهور الرسالة ككل؛ ثانيا، القراءة التفاوضية حيث يقبل الجمهور أو يرفضون جزءًا من الرسالة؛ ثالثا، القراءة المعارضة، حيث يرفض الجمهورُ أو يعيدون بناء الرسالة المستلمة (Hall 1973, 4).

ثالثًا، فيما يتعلق بالنظرية الاجتماعية للمعرفة هي العلم الذي يناقش المعرفة الإنسانية بخلفيته الاجتماعية لأن المعرفة البشرية ليس من السهل فهمها إذا لم تكن تتعلق بحياته الاجتماعية (Mannheim 1991, 291-92; Latief 2018). ويقسم مانهايم (Mannheim) النظرية الاجتماعية للمعرفة إلى ثلاث طبقات من المعنى: المعنى الموضوعي، أي المعنى الذي يحدده السياق الاجتماعي الذي يحدث فيه الفعل؛ والمعنى التعبيري، أي معنى الفعل الذي يتم الحصول عليه من كل سلوك ؛ والمعنى الوثائقي، أي المعنى الضمني للممثلين وهو صورة للثقافة ككل (Mannheim 1952, 44).

"صلوا في رحالكم" خلال كوفيد-١٩

من السنّة النبوية ولكنها غريبة بين الناس وخاصة للمسلمين بإندونيسيا هي الصيغة الخاصة للأذان عندما كانت الأمطار غزيرة بالرياح في الليلة الباردة. وأما تلك الصيغة هي صلوا في رحالكم بدلا من حي على الصلاة وحي على الفلاح، وكيف بهذه الصيغة فيما يتعلق بانتشار كوفيد-١٩؟ فهل من الممكن أن نطبق هذه الصيغة مع أن كليهما فريقان؟ وأما الفرق بين هذين السياقين فيما يتعلق بالحاضر والماضي هو في "العلة" و"السبب". كما هو واضح في عديد من كتب الحديث أما الماضي حيث قال ابن عمر صلوا في رحالكم بدلا من "حيعلتين" إلى الظروف "في الليلة الباردة بغزيرة الأمطار والرياح الشديدة" (al-'Asqalânî 2000, vol. 2, 148). وانطلاقا من هذا، رُوى أن رسول الله ﷺ أمر مؤذنًا ذات مرة بأن

يقول هذه الصيغة الخاصة للأذان عندما كانت الأمطار غزيرة. ونقلها ابن حجر العسقلاني في فتح الباري مع أنها كانت غريبة (al-'Asqalânî 2000, vol. 2, 203). أما بالنسبة إلى ما رواه المسلم ٦٩٩ فقد ذكر بالصيغة الأخرى وهي «صلوا في بيوتكم». وأما الصيغة صلوا في رحالكم يعني أنك تصلي في الرحل، ورحالكم بمعنى إقامتكم وهي البيوت وليس فيها معنى رحلة أو السفر (al-'Asqalânî 2000, vol. 2, 148). ثم تم توضيح هذا التاريخ مع الحديث ما رواه مسلم ٦٩٩ الذي أمر بأداء الصلوات في البيوت وليس في المساجد عندما كانت الليلة برودة غزيرة بالأمطار.

وفيما يتعلق بانتشار كوفيد-١٩ التي كان لها تأثير مدمر على التوتر العالمي وهو ما يتماشى مع الأخبار الواردة من منظمة الصحة العالمية التي أعلنت أن هذه الفيرس جائحة ووباء عالمي (Ramle and Mohammad 2020). والتأثير من أن تفشي الفيروس واضح جدا في الحياة التي تنطوي على عدة جوانب، إما اقتصاديا وإما تعليما وإما دفاعا وطنيا وإما أيضا دينيا. كما تم انتشار كوفيد-١٩ انتشر الآذان بالصيغة الجديدة صلوا في رحالكم بدلا من حي على الصلاة أو حي على الفلاح. وبحسب بعض المعلومات من وسائل التواصل الاجتماعي فإن المساجد بمكة المكرمة هي أوائل المساجد التي جاءت بهذه الصيغة، ووفقا من هذا قاله هيئة كبار علماء الأزهر أن هذه الصيغة مستندة إلى الأحاديث الصحيحة (Hambali 2020, 2). بينما المعلومات الأخرى التي بدأت بهذه الصيغة في الأذان هي المساجد بالكويت (Rofiq 2020, 79)، كما أكّده دخلان إسكان (Dahlan Iskan) لأحد زملائه في تلك المنطقة، وأيضا قاله دخلان إسكان أن يجب أن يكون رجال الأعمال على إيجاد اختراقات جديدة في مجال الأعمال (Komara, Setiawan, and Kurniawan 2020, 352; Aungsuroh, Juanamasta, and Gunawan 2020, 382). وبحسب المعلومات المتوفرة، فإن الحكومة الكويتية والمملكة السعودية العربية وأيضا كثيرا من الدول العربية أغلقت جميع الأماكن العامة وأيضا المساجد التي كانت مكانة للعبادة جماعية، فلذلك أخذ المؤذن يقول الصيغة الخاصة في الأذان بدلا من حي على الصلاة وحي على الفلاح بأن يناشدك أنت أنك في رحلك فصلّ

فردا فردا (Dirgantara 2020, 19). وأخيرا، فإن تلك الظواهر تدلّ بأنّ الصيغة الخاصة للأذان هو عمل وقائي لمحاربة في انتشار كوفيد-١٩.

وأما البلاد التي بدأت بهذا الفيروس في أول مرة هي "بلاد الصين". فمن أجل ذلك، فرض بلاد الصين "إغلاقًا كاملا" (lockdown) في معظم مناطقه كطريقة لمحاربة في انتشار هذا الفيروس حتّى اعتبرت هذه المحاربة ناجحة تمامًا . ولم يمض وقت طويل، هذه الطريقة اتبعها العديد من الدول الأخرى، وإنما بلاد إندونيسيا يفضل طريقة "التباعد الاجتماعي" (social distancing) أو "الإبعاد الجسدي" (physical distancing) لمحاربة انتشار هذا الفيروس (Hambali 2020, 1). وأما البلدان التي كان المسلمون أغلبية فيها قد ناشد بعض منها لمواطنها بعدم القيام الجماعي الذي يشاركه أناس كثير، ومن تلك النواهي هي تنفيذ صلاة الجماعة ليست في المسجد وإنما كانت في المنازل والبيوت، وعلى سبيل المثال في مكة المكرمة بل تم تم كتابة هذه النواهي رسميًا وإصدارها من قبل الحكومة (Dirgantara 2020, 19).

"صلوا في رحالكم"بأندونيسي

فيما يتعلق بكوفيد-١٩، ظهرت العديد من السياسات الجديدة في كثير من المناطق، وخاصة بإندونيسيا تلك السياسة هي تنفيذ "العمل من المنزل" (Work From Home) تخفيض عدد الموظفين حتى يتحقق التباعد الجسدي، والتعليم وعقد التدريس عبر وسائط الشبكة الدولية للمعلومات وإغلاق الأماكن السياحية والأماكن التي يكثر فيها الزحام مثل الأسواق والمطاعم أغلاقا جزئياً أو كلياً وتطبيق التباعد الجسدي في دور العبادة (Rusyana et al. 2020, 5). والأمر بالإغلاق الكامل للمساجد لم تستجب له كل المساجد ولم تلتزم كثير منها بالشروط الصحية الخاصة بالوقاية من فيروس كوفيد ١٩ بل مناشطتها تجري كالمعتاد مع تطبيق بعض الأئمة لنصائح الجهات الصحية مثل قياس درجة الحرارة وارتداء القناع عند دخول المسجد. وواحد من تلك المساجد -حيث يعيش المؤلف- هو مسجد ببابرينجان (Papringan)، سليمان (Sleman). بالإضافة إلى العديد من

المساجد في كثير من البلدان التي استخدمت أذان بــ صلوا في رحــالكم، وأيضــا أن العديد من المساجد في إندونيسيا استخدمت أذان بهذه الصيغة عــلى ســبيل المثــال مسجد "النور" بتانج جونج أنــوم(Tanjung Anom)، ســوراكارتا (Surakarta)، في جاوى وســطى، ومســجد "الفلاح"بــــ جــاتي أســيه (Jati Asih)، فنــدق جيد دي (Pondok Gede)، بكــاسي (Bekasi) ومســجد "بيــت الــرحيم"، ريــونج (Riung)، بندونج (Bandung)، والمسجد الذي يوجد في معهد عبد الله جمنســتيار (Aa Gim) الذي يسمي بــ "دار التوحيد" في جاوى غربي(Yustram 2020, 194; Arrobi and Nadzifah 2020, 199).

من المعلوم أنه إذا حصل طارئاً واقتضى حكماً جديداً لم يألفه الناس ولــم يمارسوه مثل صلوا في رحالكم أن يكون لهذا الحكم عدد من المؤيدين وكذلك عــدد من المعارضين مما يثير الجدل والنقاش حوله فقد تداولت بعــض المســاجد وبعــد النقاش نفذته بينما امتنعت مســاجد أخــري مــن تطبيقــه (Munir, Fauzi, and Putra, n.d., 147-50). وعلاوة على ذلك، قد وافق نَزار الدين عمــر -إمــام مســجد الاستقلال- عدي هدايات بأنه هو ناشد وأكــد "أنــه في الوقــت الحــاضر لا يصــلي جماعة في المسجد بما في ذلك صلاة الجُمعــة" (Zulkarnain, Nurdin, and Gojali 2020, 2). أما المجموعة السلبية جاءت من بيــان أحــد مســجد "البيــت المعمــور" ببانيومانيــك (Banyu Manik)، ســيمارانج (Semarang)، جــاوى وســطى (Jawa Tengah) وواحد من مسجد "نور الإحسان" كيرانجي (Keranji)، بيكاسي (Bekasi)، وهم يفترضون أن كوفيد-١٩ لم تكن خطيرة كما كانــت في فــترة الرســول، وهــذا يعني أنه من الممكن بالقيام الى الأعمال الجماعية، ومع ذلك إنهم نظيفون بالفعل" (Saif and Zaenurrahman 2020).

إن وجود السبب المعين في اتخاذ القرار أمر يمكن فهمه معًا. وفقا مع عدد من القادة أو المسؤولين عن عمارة المساجد الذين لا يمارسون الصيغة الخاصــة في الأذان ولا يزالون يؤدون صلاة الجماعة في المسجد كالمعتاد فلديهم أسباب معينــة. بناء على ما قاله أحد المدير للمسجد "نور إحسان" وهو أستاذ سيف قال: "تعتــبر الصيغة الخاصة في الأذان على أنها ليست بصرــاحة لــدعوة الصــلاة مختلفــا عــن حيعلتين. بالإضافة إلى ذلك، فإن الذين يريدون أن يقيموا صلاة الجماعة كــانوا في

حالة نظيفة، وليس فقط هذا، بل إدارة المسجد قد قاموا بالإبعاد الجسدي، إذا كان يخشى أن يعطس فهُم كانوا بقناع وجه، لذا فإن الهدف هو الحفاظ على النظافة في أي حالة ". ظهرت الأسباب المماثلة من مدير مسجد "البيت المعمور" وهو أوستاذ إيكو (Eko) قائلا، "بعد أن أقيمت صلاة الجماعة أقيم الدعاء لـدفع الـبلاء" (Saif and Zaenurrahman 2020).

"صلوا في رحالكم" يقوم ببناء فهم الشعب الإندونيسي للصلاة في الجماعة

فيما يتعلق بأخبار انتشار هذه الفيروس الجديـدة أو الكوفيـد-١٩ التـي تتزايد يوما بعد يوم، أصدر مجلس العلماء الأندونيسي الفتاوى التي تتعلق بتنظيم العبادة. وأما إصدارها هو في الاثنين سادس عشر من مارس مع الفتـوى رقـم ١٤ لعام ٢٠٢٠، تفيد بذلك: السماح بصلاة الظهر بدلا من صلاة الجماعة في المسـجد إذا كان في الواقع أن تلك المنطقة تحتمـل انتشـار هـذا الفـيروس (Zulkarnain, Nurdin, and Gojali 2020). لا يتم قبول هذه الفتـوى تلقائيًـا مـن قبـل جميـع الأطراف ولا تزال هناك إيجابيـات وسـلبيات لكـل منهمـا. بالإضـافة إلى مثـالين للمساجد في الفقرة السابقة التي لا تزال تؤدي صلاة الجماعة هناك أيضًا مسـجد "الحسنى تانا ٨٠" في كليندار (Klender)، جاكرتا الغرابـي، الـذي يـؤدي صـلاة الجُمعة بالقنوت راجيا على من دفع الله هـذا الفـيروس فـورا عـاجلا (Sutrisno 2020)، وكذلك في المسجد "الأكبر" بسورابايا (Syahid 2020, 246-65)

ومن جانب آخر، حث رئيس الفتوى من مجلس العلماء الأندونيسي "حَسَن الدين" على أداء الصلوات الخمس اليومية في المنازل وأيضا خاصة حثَّ على صـلاة الظهر بدلا من صلاة الجُمعة تجنُّبا على انتشار هذا الفـيروس. ولكـن إذا كنـت لا تزال تريد أن تقيم صلاة الجماعة في المسجد، فيجب عليك اتباع قواعد البروتوكـول الصحي بناء على لنصائح الجهات الصحية التي وضعتها إدارة مسجد. ومـن بـين الأمور التي وضعتها إدارة المسجد هي: عليك بالحضور حامـل السـجادة، وأيضـا معك قناع الوجه تجنبا عن انتشار الفيروس، وعليك بالـذهاب إلى المسـجد نظيفًـا ونقيًا وقد توضأت من قبل. ثم أوضح لنا حَسَن الدين أن الإسلام لا يحـرم حرامـا

تماما ولا يحِلُّ حلالا تماما، وإنما الكل ببديل أو حَلٍّ، حيث أن القرار الذي اتخـذه مجلس العلماء الأندونيسي (Chaq 2020, 134). في مثل هذه الأمـور، مـن الأفضـل استخدام قواعد الفقه "درء المفاسد مُقدَّم على جلب المصالح"، وإلى الجانب الآخـر أن هناك أيضًا بعض الأسس في القرآن والحديث. وفقا بالتفسير من "بويا يحيى" (Buya Yahya) أن قرار الحكومة الذي يتعلق بمنفعة الناس يجب أن يُطـاع إذا لـم يتعارض مع الشريعة، أحدها تنفيذ صلاة الجماعة في المنازل خلال الوباء (Syah et al. 2020).

خلال هذا الوقت، قد أخطأ كثيرون حـول صـلاة الجماعـة في مسـجد أو مصلًّى، بأنهم يعتبرون صلاة الجماعة هي أمر واجب ومفـروض وضروري. فمـن الممكن مع وجود فيروس كورونا والصيغة الخاصة في الأذان أن تُصحّح هذا الفهـم الخاطئ. بالإضافة إلى الصيغة الخاصـة في الأذان، أنهـا بـدتْ غريبـة خاصـة في المجتمع الإندونيسي، ويرجو بكونه أن تؤتي إلى الفهم المتوفر أن أداء صلاة الجماعة ليس فقط في المساجد، وإنما صلاة الجماعـة فمـن الممكـن أن تـؤدي في المنـازل. وجاءت التعليقات من حساب "نور مرسلة" في يوتوب حول الصـيغة الخاصـة في الأذان، "لم أسمع عنها من قبل في بيئتي، إذا مارستُها فمن الممكن أن يرميني إمام المسجد بالنعل. لكني أعتقـد أن هـذا مسـتند إلى الأحاديـث الصـحيحة" (Salam 2018). بالنسبة لأولئك الذين لديهم الفكر الديني بغير التطرف كـان مـن السـهل القبول بهذه الظروف حتى جـاءت التعليقـات بيوتـوب مـن حسـاب أم رحيمـة (Ummi Rahimah)، "الإسلام واسع شامل كامل، وأما الصلاة واجب، فأما إذا كان في فترة الوباء فهذا هو ما علّمه الإسلام، فهذا هو أفضل الاختيـار لأن الإسـلام قـد طلب بالحفاظ على الأرواح أيضًا." وبالنسبة لأولئك الذين لديهم التطـرف للفكـر الديني، فإنهم سيرفضـون تلقائيًـا كالتعليقـات مـن حسـاب "تلفـاز الـدعوة " (Dakwah TV) "هل أنت أكثر خوفًـا مـن الوبـاء أم مـن اللـه؟". وتـأتي أيضـا التعليقات أكثر تطرفاً من يوليرتي سولوك (Yuliarti Solok)، "بلادنـا غـير قابـل للتطبيق لأنه لا توجد الرياح والمطر ليلاً." تلك التعليقات هي دليل على بناء الفكـر

الديني للمجتمع الأندونيسي- تتعلق بالصيغة الخاصة في الآذان حتى الإجابة الإيجابية والسلبية (Salam 2018).

" صلوا في رحالكم" كالصدمة الثقافية

بمجرد أن الأذان في بلاد العرب بالصيغة الخاصة صلوا في رحالكم، دخل المسلمون الإندونيسيون المرحلة الأولى "مرحلة التعارف". في هذه المرحلة، كان المسلمون الإندونيسيون أكثر تعجبا بهذه الصيغة الخاصة. قد بدا هذا التعجب من خلال فيديو للأذان بالصيغة الخاصة الذي انتشره على وسائل التواصل الاجتماعي، مثل واتساب وفاسبوك ويوتوب، وغير ذلك. في الواقع، أن العديد من التعليقات العاطفية التي تتعلق بهذا الفيديو على الأكثر بسيل دموع العين. إذا كانوا قادرين على الذهاب إلى المسجد معًا قبل كوفيد-١٩، فاليوم كانوا أن ينتبهوا ولن يذهبوا معًا في المسجد خلال كوفيد-١٩. على الرغم من أن صلاة الجماعة لا يزال بالقيام في المنازل إلا أن ذوق صلاة الجماعة في المسجد لا يمكن الاستغناء عنه. في الواقع، على الرغم من أن المصلين في المسجد قليل جدا عندما لا يوجد فيروس كورونا، وإنما المسلمون أصبحوا غريبين عندما صُدوا بقيام صلاة الجماعة في المسجد.

بعد أن مر المسلمون الإندونيسيون بمرحلة التعارف فدخلوا المرحلة الثانية "مرحلة الأزمة". في هذه المرحلة، كان هناك قلق بين المسلمين الإندونيسيين بسبب الصيغة صلوا في رحالكم. وهذا القلق بدا من كثير من المسلمين الاندونيسيين الذين طلبوا صحة الحديث فيما يتعلق بالصيغة صلوا في رحالكم. بعيدًا عن ذلك، هناك أيضًا كثير من القلق بين المسلمين في إندونيسيا بشأن كوفيد-١٩ وذهبوا إلى أنه لا يستحق أن يُسمى طاعونا. فأما طاعون هو موت متقطع مع العديد من الأرواح (Qudsy and Solahuddin 2020, 5). أما بالنسبة لعدد ضحايا كوفيد-١٩ عندما أصاب إندونيسيا لأول مرة، فإن عدد الضحايا لم يكن بنفس عدد الضحايا في الفترة الإسلامية المبكرة. لذلك، يعتقد الكثيرون أن كوفيد-١٩ ليس أكثر من محاولة لإبعاد المسلمين عن المساجد. مع هذه الخلفية، استنكر العديد من الدعاة

ورجال الدين بالإضافة إلى هذه الصيغة الخاصة لأنها جعلت الناس يخشون الذهاب إلى المسجد. في الواقع، فيما يتعلق بالمناطق العامة والأماكن المزدحمة أكثر احتمالا لنشر هذه الفيروس. ثم لماذا صد المسلمون بالذهاب إلى المساجد؟ هذا هو شكل من أشكال القلق للمسلمين الإندونيسيين المتعلقة بكوفيد-١٩.

بعد أن مر المسلمون الإندونيسيون بمرحلة الأزمة، مباشرة بعد ذلك دخلوا المرحلة الثالثة "مرحلة التعافي". في هذه المرحلة، بدأ المسلمون الإندونيسيون في تلقي المزيد من صلوا في رحالكم. تؤثرُ العديد من العوامل على وجهة نظرهم حول الصيغة صلوا في رحالكم، ومن بين تلك العوامل هي الأحاديث النبوية المستندة إلى الرواية الصحيحة المتعلقة بـ صلوا في رحالكم معروفة بين الناس. ثم نقلها رجال الدين المؤثرين ويذكرونه من حيث صحته وممارسته. وكان من بين الدعاة هو الأستاذ "عدي هدايت" وإمام المسجد استقلال "نسار الدين عمر". ذكر كلاهما أن الصيغة صلوا في رحالكم صحيحة ويمكن ممارستها من كوفيد-١٩. بالإضافة إلى ذلك، أضاف الأستاذ عدي هدايت أن صلاة الجماعة في المنزل في حالة الطوارئ لها نفس الفضيلة بصلاة الجماعة في المسجد في حالة غير الطوارئ. وليس فقط بالإشارة إلى آراء رجال الدين المؤثرين، أعطى مجلس العلماء الأندونيسي الفتاوى على الفور تتعلق بالصيغة صلوا في رحالكم.

بعد أن مر المسلمون الإندونيسيون بمرحلة التعافي فدخلوا مباشرة المرحلة الرابعة "مرحلة التقاضي". في هذه المرحلة، بدأ المسلمون الإندونيسيون في التكيف مع الصيغة صلوا في رحالكم وكوفيد-١٩. بمجرد أن حثّ رجال الدين ومجلس العلماء الأندونيسي على ممارسة صلوا في رحالكم في الأذان، أعقب هذا الاقتراح العديدَ من المساجد على ممارسة صلوا في رحالكم. إنه فقط، على الرغم من أن الاقتراح بعدم صلاة الجماعة في المساجد يمكن القبول، ولكن في النهاية لا يمكن منع المسلمين حقًّا من الذهاب إلى المسجد. من بين الأعمال الجماعية التي لا يمكن تركها هي صلاة الجُمعة. أما في الأسابيع الأولى بعد إعلان حظر صلاة الجمعة توقف العديد من المساجد صلاة الجمعة. ومع ذلك، بعد أن استمر الحظر لمدة أسبوعين تقريبًا استأنف العديد من المساجد صلاةَ الجمعة. بالإضافة إلى ذلك،

هناك أيضًا مساجد تستمر في إقامة صلاة الجمعة منذ البداية ولم تتوقف أبدًا عن أنشطة صلاة الجمعة، ويتم فقط صلاة الجمعة ببروتوكولات وفقًا لنصائح الجهات الصحية: رش المسجد بالمطهرات وغسل اليدين للمصلين ويجب على المصلين أن يرتدوا الأقنعة ويجب فحص المصلين لدرجة حرارة الجسم ويجب أداء صلاة الجمعة بإبعاد جسدي. ليس فقط صلاة الجمعة، وأيضا لا يمكن للمسلمين الإندونيسيين ترك صلاة التراويح على الرغم من أن التراويح سنة، إلا أن المسلمين في الشوق دائمًا إليها. وفي النهاية، أن تنفيذ صلاة التراويح هي ببروتوكولات وفقا لنصائح الجهات الصحية مثل صلاة الجُمعة.

استقبال الحديث " صلوا في رحالكم"

بالإضافة إلى الصيغة صلوا في رحالكم إلى الصدمة الثقافية اتضح أنه استقبله المسلمون في إندونيسيا بثلاثة نماذج. أولاً، المجموعة التي تسلم صد لوا في رحالكم دون التشكيك فيها. ويسمى نموذج الاستقبال هذا "بالقراءة السائدة" (dominant reading). وأما من الذي كان في هذه المجموعة هو الأستاذ عدي هدايات والأستاذ نزار الدين عمر ومجلس العلماء الأندونيسي والعديد من المساجد الأخرى. إن سبب قبول هذه المجموعة لقصة صلوا في رحالكم هو أن المسلمين اليوم في محاربة كوفيد-١٩، لذلك يُسمح بالصلاة في المنازل وليس في المسجد. ومع ذلك، الخطر أفضل تجنبا من القيام بالسنة. فأما الصلاة في المساجد هي سنة، ودفعا لعدوى الفيروس هو أمر خطير. لذلك، لا صلاة في المساجد تجنبا للخطر يفضل على الصلاة في المسجد.

المجموعة الثانية هي المجموعة التي تتفاوض على الزيادة *صلوا في رحالكم*. فتسمى نموذج الاستقبال هذا "بالقراءة المتفاوض عليها" (negotiated reading). ولا تشكك بعض المساجد بالإضافة إلى صحيح الأحاديث في الصيغة صلوا في رحالكم ولكنهم لا يضيفونها، لأن المادة ما زالت غريبة. بالإضافة إلى ذلك، فإنها ما زالت غريبة إذا كانت تلغى أنشطة المساجد إلغاء تاما. لا يعني ذلك أنهم لا يدرون بكوفيد-١٩، إنهم فقط لا يمكنهم مغادرة المسجد. إذا كان من الممكن التفاوض

على بقاء المصلين في المسجد فسيختارونه. لذلك حتى الآن، لم تتوقف أي أنشـطة في المسجد ولقد وضعوا البروتوكول الصارم وفقًا لنصائح الجهات الصحية للحفـاظ على أنشطة المسجد تجري كالعادة بينما يمكن السيطرة على عدوى الفيروس.

المجموعة الثالثة هي المجموعة التـي تـرفض صـلوا في رحـالكم ويسـمى نموذج الاستقبال هذا "بالقراءة الاختيارية" (optional reading). هنـاك الأسـباب المختلفة لرفض بعض المسلمين. من بين هذه الأسباب، أن كوفيد-١٩ ليس طاعونا لأن عدد الضحايا يجب أن يكـون أكثـر مـن العـدد الحـالي. مـن بـين العلمـاء الإندونيسين الذي يحمل وجهة النظر هذا هو كياهي نـاجح ميمـون (Kiai Najih Maemoen). أصيب كيا ناجي بخيبة الأمل من الحكومة الإندونيسية بشكل خـاص والحكومة العالَمية بشكل عام، لأنهم كانوا خائفين من هذا الفيروس واضطروا إلى إغلاق المساجد. بالنسبة إلى رأي كياهي ناجح ميمون بأنما هذا الفيروس هو "أداة الاستعمار الجديد" للنخبة العالمية (global elite). ومنظمة الصحة العالمية بشـكل خاص والأمم المتحدة بشكل عام أنهم المستعمرون الحقيقيون. والغرض مـن هـذا الاستعمار الجديد هو إبعاد المسلمين عـن ديـنهم. ووفقـا لحبيـب عمـر (Ḥabîb ‘Umar)، لا يجب على المسلمين تجنب المساجد، لأن أنشطة المساجد يمكن أن تقلـل من عدوى الفيروس، وعلى العكس من ذلك، فإن البلدان التي تغلق أنشطة المساجد لديهم عدد كبير جدًا من المرضى المصابين بالفيروس هذا.

البناء الفكري بالصيغة " صلوا في رحالكم"

وفقا لمانهايم (Mannheim)، يمكـن تقسـيم الأعمـال البشـية إلى بعـدين: السلوك (behaviour) والمعنى (meaning). تفهيما لمعنى السلوك، يقسم مانهايم إلى ثلاث طبقـات مـن المعـانى: موضـوعية (objektif) ومعـبرة (expresif) ووثائقيـة (documenter). فيما يتعلق بالطبقة الأولى، فإن المعنى الموضوعي هو المعنى الـذي ينطبق على كل ما يحدده السياق الاجتماعي الذي يحدث فيه. والمعنـى الموضـوعي هو وسيلة للبحث عن المعاني الأساسية أو المعاني الأصلية. من خلال إيجاد معنـى موضوعي، سيتم العثور على الحالة الاجتماعية للشخص ممـا يـؤثر عـلى الواقـع.

والمعنى الموضوعي في هذه الحالة هو الصيغة صلوا في رحالكم استنادًا إلى حديث البخاري ٦٣٢، ٦٦٦ وحديث مسلم ٦٩٩. ويتم استخدام هذه الصيغة عندما كان المسلمون في حالة طوارئ، فلذلك يضطرون إلى الجماعة. أما في حالة الطوارئ، صلاة الفرد أفضل من صلاة الجماعة تجنبا عن العدوى.

وفيما يتعلق بالطبقة الثانية هي المعانى المعبرة، وبها سيتم العثور على معنى الشخص الذي يتميز بأفعاله اعتمادًا على تاريخه الشخصي. في هذه الحالة، المعانى المعبرة قد بدت من سيل الدموع المؤذن وعواطف المسلمين الذين استمعوا صلوا في رحالكم. وكان الدافع وراءَ الشعور بالحزن والعاطفة هو كوفيد-١٩ الذي منع المسلمين من القيام بالأنشطة الجماعية في المساجد. في الواقع، هناك بعض المسلمين الذين ما زالوا يذهبون إلى المساجد على الرغم من صلوا في رحالكم. هناك أيضًا المسلمون الذين لا يقولون صلوا في رحالكم على أنه هناك جهود أخرى التي تمكن بالقيام بها من أجل قطع عدوى الفيروس هذه على الرغم من أن الأنشطة المجتمعية في المسجد جارية. هناك أيضًا، في البداية أنهم كانوا مرتاحين لعدم القيام بالأنشطة الجماعية في المساجد، ومع ذلك استمر هذا بضعة أيام فقط لأنهم لم يرغبوا في إلغاء الأنشطة الجماعية في المساجد تماما، ثم تم تنفيذ الأنشطة الجماعية نفذت مرة أخرى كالعادي على الرغم من أن فيروس لم يهدأ.

وفي النهاية، فيما يتعلق بالطبقة الثالثة هي المعنى الوثائقي، إنها صورة للثقافة كالكل. وإنما الأنشطة الجماعية في المساجد للمسلمين أنشطة حيوية، لا يمكن إلغاء هذه الأنشطة حقًا، نظرًا للحقيقة، على الرغم من وجود حجة تسمح بإيقاف الأنشطة الجماعية في المسجد، ولكن في الواقع لا يزال المسلمون يختارون أن يقيموا الأنشطة الجماعية للمسجد. من خلال كوفيد-١٩، على الرغم من وجود الدليل الواثق والعديد من الاقتراحة الرسمية من العلماء، ولكن في الواقع، لا يتوقف المسلمون حقًا عن الأنشطة الجماعية في المسجد. وبهذه الطريقة فإن التوثيق الذي يمكن إدامته من هذه الظاهرة هي: المسجد مكان حيوي للمسلمين.

الخلاصة

هذا البحث يشير إلى أن الأذان مع صلوا في رحالكم في فترة كوفيد-١٩ مستند إلى الأحاديث الصحيحة كما رواه البخاري ٦٣٢ و٦٦٦ وما رواه مسلم ٦٩٩. أما الخلفية للصيغة الخاصة للأذان في الفترة الرسولية هي كانت الأمطار غزيرة بالرياح ليلا، إذا تم أداء صلاة الجماعة في مثل هذه الظروف، سيكون عبئا على الناس لأنه يجب أن يحاربه المطر والرياح القوية. فمن أجل ذلك، قاله المؤذن *صلوا في رحالكم* بدلا من حي على الصلاح وحي على الفلاح راجيا ألا يأتي الناس إلى المسجد لأداء صلاة الجماعة حتى تقيموا صلاة المفرد في منازلهم. وانطلاقا من هذا الحادث، يمكن قول صلوا في رحالكم في حالة الطوارئ، إذا كان صلاة الجماعة مرهقًا. لذلك، في حالة كوفيد-١٩ مثل هذا، تعتبر هذه الصيغة ذات صلة للغاية بالنظر إلى أن صلاة الجماعة سيكون لها تأثير على عدوى فيروس كورونا.

أما المبادرة بصلوا في رحالكم بدلا من حيعلتين في إندونيسيا خلال كوفيد-١٩ هي مع ثلاثة أنواع من النماذج. أولاً، المجموعة التي تتلقى صلوا في رحالكم كما هي، دون التشكيك فيها (النداء السائدة). من بين تلك المجموعة أولئك هم أستاذ عدي هدايت وأستاذ نزار الدين عمر ومجلس العلماء الأندونيسيي ، والعديد من المساجد الأخرى. هم يختارون أن يقولوا «صلوا في رحالكم» لأن الخطر أفضل تجنبا من صلاة الجماعة المستحبة. ثانيا، المجموعة المتفاوضة على صلوا في رحالكم (قراءة تفاوضية)، لم يشككوا في صحة صلوا في رحالكم بدلا من الحيعلتين، لكنهم لم يقولوها بعدُ لأنهم كانوا لا يزالون غريبين إذا كانت تلغي أنشطة المساجد إلغاء تاما، لا يعني ذلك أنهم لا يدرون هذا الفيروس على الاطلاق، بل إنهم لا يستطيعون مغادرة المسجد حقًا، فلذلك يختارون عمل البروتوكول الصارم محاولة لمحاربة هذا الفيروس حتى تقيمَ أنشطة المساجد. ثالثًا، المجموعة التي ترفض صلوا في رحالكم (قراءة اختيارية)، إنهم لا يريدون *صلوا في رحالكم* لأن كوفيد-١٩ ليست جائحة عالمية. هناك رأي أيضا، لا يحتاج المسلمون إلى الابتعاد عن المساجد لأن أنشطة المساجد يمكن أن يقلل من الإصابة بفيروس كورونا.

شكلت الصيغة «صلوا في رحــالكم» البنــاء الفكــري للصــلاة الجماعيــة. أصبحت صلوا في رحالكم "معنــى موضــوعيًا" مســتندا إلى الحــديث الــذي رواه البخاري ٦٣٢ و٦٦٦ والحديث الذي رواه مسلم ٦٩٩. استخدمت هذه الصــيغة إذا كان المسلمون في حالة الطوارئ عندما كانــت صــلاة الفــرد أفضــل مــن الصـ لاة الجماعية تجنبا لعدوى الفيروس. ثم يتم التعبير عن صــلوا في رحــالكم بأشــكال مختلفة، إما أن يقولها البعض بسيل الدمع، والبعض الآخر يرفض قولها. والمعنى التعبيري مختلف بسبب الخلفية المختلفة؛ إما قبلوهــا لأنهــم اعتــبروا كوفيــد-١٩ كالجائحة العالمية، والبعض الآخر لم يقبلوهــا لأنهــم اعتــبروا كوفيــد-١٩ ليســت جائحة عالمية. وبعد ذلك، أصبح صلوا في رحالكم توثيقًا ثقافيًا للمســلمين ككــل. يظهر نحيب المؤذن عند قوله صلوا في رحالكم أن المسجد والعبادة الجماعية أمران حيويان للمسلمين. لا يمكن إلغائها، حتــى لفــترة مــن الأوقــات. إذا أُجــبرت عــلى إلغائها، فسوف تحصل على استجابة غير عادية من المسلمين.

أخيرا، من خلال صلوا في رحالكم فإن الإســلام لديــه التســامح والجهــود الوقائية للأمور الطارئة بل لا يزال من الممكن التفاوض على أنشطة المساجد التــي تعتبر حيوية في الإسلام لتأجيلها أو إلغائها تجنبــا للأشــياء غــير المرغــوب فيهــا كالعدوي للفيروسات. وتؤثر كوفيد-١٩ إلى التأجيل أو الإلغاء لأنشطة المساجد، لأن كوفيد-١٩ بالنسبة لبعض المسلمين كان حالة طارئة. وبالنسبة للبعض الآخر، هم يختارون الاستمرار في القيام بأنشطة المساجد بالبروتوكول الصــارم راجيــا عــلى استمرار الأنشطة الجماعية منعا لعدوى الفيروسات أو حتى أن البعض مــا زالــوا يمارسون العبادة الجماعية دون خوف من فيروس كورونا.

References

Arrobi, Mohammad Zaki, and Amsa Nadzifah. 2020. "Otoritas Agama di Era Korona: Dari Fragmentasi ke Konvergensi." *Maarif: Arus Pemikiran Islam dan Sosial* 15(1): 197–215. DOI: https://doi.org/10.47651/mrf.v15i1.85

al-'Asqalânî, Ibn Ḥajar. 2000. *Fatḥ al-Bârî*. Riyad: Dâr al-Salâm.

Aungsuroh, Yupin, I Gede Juanamasta, and Joko Gunawan. 2020. "Experience of Patients with Coronavirus in the COVID-19 Pandemic Era in Indonesia." *Asian Journal for Public Opinion Research* 8(3): 377–92.
DOI: https://doi.org/10.15206/ajpor.2020.8.3.377

Chaq, Moh. Dliya'ul. 2020. "Peran Fatwa MUI dalam Penanggulangan Covid-19 dan Dampaknya (Studi Fatwa MUI Nomor 23 tahun 2020)." *Tafaqquh: Jurnal Penelitian dan Kajian Keislaman* 8(1): 129–40.

Cinelly, Matteo, Walter Quattrociocchi, and Antoni Scala. 2020. "The Covid-19 Social Media Infodemic." *Nature* 10 (16598).

Cucinotta, Domenico, and Vanelli Maurizio. 2020. "WHO Declares COVID-19 a Pandemic." *Acta Biomedica* 91(1): 157–60.
DOI: 10.23750/abm.v91i1.9397

Dirgantara, Muhammad Gagah. 2020. "Upaya Penanganan Pandemi Covid-19 di Negara Islam: Studi Kasus Kerajaan Arab Saudi." *Politea: Jurnal Politik Islam* 3(1): 1–24.
DOI: 10.20414/POLITEA.V3I1.2208

Endraswara, Suwardi. 2003. *Metodologi Penelitian Sastra: Epistemologi, Model, Teori dan Aplikasi*. Yogyakarta: Pustaka Widyatama.

Firdiansyah, Ryan, Basneldi, IG.N. Willy Hermawan, Muzayyanah Yuliasih, and Bekti Setiadi. 2020. "The Impact of Covid-19 on The Umrah and Hajj Business Plus in East Jakarta." *Dinasti: International Journal of Management Science* 2(2): 174–79.
DOI: https://doi.org/10.31933/dijms.v2i2.579

Fozouni, Parinaz, Sungmin Son, Maria Diaz de Leon Derby, Jennifer A. Doudna, Daniel A. Fletcher, and Melanie Ott. 2020. "Amplification-free Detection of SARS-CoV-2 with CRISPR-Cas13a and Mobile Phone Microscopy." *Cell Press Journal* 12(1): 1–11.
DOI: https://doi.org/10.1016/j.cell.2020.12.001

Hall, Stuart. 1973. *Encoding and Decoding in Television Discourse*. Birmingham: Centre for Contemporary Cultural Studies.

Hambali, Hambali. 2020. “Sikap Muslim Terhadap Wabah Covid-19 dalam Perspektif Maqashid Syari’ah.” *Journal of Darussalam Islamic Studies* 1(1): 1–11.
DOI: https://doi.org/10.47747/jdis.v1i1.86

Latief, Mohamad. 2018. “The Sociology of Knowledge: A Preliminary Analysis on the Sociological Approach to the Development of Islamic Religious Scıences.” *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam* 19(2): 272–89.
DOI: https://doi.org/10.18860/ua.v19i2.5597

Kohls, Robert. 2001. *Survival Kit for Overseas Living (Fourth Edition)*. USA: Intercultural Press.

Komara, Beni Dwi, Heri Cahyo Bagus Setiawan, and Aries Kurniawan. 2020. “Jalan Terjal UMKM dan Pedagang Kecil Bertahan di Tengah Pandemi Covid-19 dan Ancaman Krisis Ekonomi Global.” *Jurnal Managemen Bisnis* 17(3): 342–59.
DOI: https://doi.org/10.38043/jmb.v17i3.2506

Mannheim, Karl. 1952. *Essays on the Sociology of Knowledge*. New York: Oxford University Press.

Mannheim, Karl. 1991. *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*. Trans. F. Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius.

Munir, Muhammad, Muhammad Fauzi, and Robby Aditya Putra. 2020. “Pesan-pesan Dakwah Da’i Pada Khalayak (Analisis Konten Pada Ceramah Da’i tentang Covid-19 di Youtube).” *al-Tabsyir: Jurnal Komunikasi Penyiaran Islam* 7(1): 138–59.
DOI: 10.21043/at-tabsyir.v7i1.7685

al-Nawawî. 1994. *al-Minhâj fî Sharḥ Muslim ibn al-Ḥajjâj*. Beirut: Mu'assasat Qurṭubah.

Oberg, Kalervo. 1960. “Culture Shock: Adjustment to New Cultural Environments.” *Practical Anthropology* 7(4): 177–82.
DOI: https://doi.org/10.1177/009182966000700405

Qudsy, Saifuddin Zuhri. 2016. “Living Hadis: Genealogi, Teori, dan Aplikasi.” *Jurnal Living Hadis* 1(1): 177–96.
DOI: https://doi.org/10.14421/livinghadis.2016.1073

Qudsy, Saifuddin Zuhri, and Ahmad Solahuddin. 2020. “Kredibelitas Hadis dalam COVID-19: Studi atas Bazl al-Maun fi Fadhi al-Tha’un karya Ibn Hajar al-Asqalany.” *Al Quds: Jurnal Studi Al Qur'an dan Hadis* 4(1): 1–18.
DOI: http://dx.doi.org/10.29240/alquds.v4i1.1476

Rafiq, Ahmad. 2012. “Sejarah Al-Qur’an: Dari Pewahyuan ke Resepsi (Sebuah Pencarian Awal Metodologis).” In *Islam, Tradisi dan Peradaban*. Yogyakarta: Bina Mulia Press.

Ramle, Muhammad Rozaimi, and Mohd Yusof Mohammad. 2020. “Analysis Hadith Al-Turayya dan Kaitannya Dengan Covid-19.” *al-Bayan: Journal of Hadith and Quranic Studies* 18(2): 178–200.
DOI: https://doi.org/10.1163/22321969-12340086

Ratna, I Nyoman Kutha. 2008. *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra,*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Rofiq, Ahmad Zainur. 2020. “Persoalan Theologis dan Ketidakpatuhan Mengenai Himbauan Pemerintah dan Ulama tentang Berjamaah di Tengah Pandemi.” *al-Nahdlah: Jurnal Kajian Pendidikan Islam dan Keislaman* 6(2): 64–82.

Rubin, Daniel, Krik Chan-Tack, John Farley, and Adam Sherwat. 2020. “FDA Aproval of Remdesivir -a Step in the Right Direction.” *The New England Journal of Medicine*, December.

Rusyana, Ayi Yunus, Dedi Supriyadi, Ali Khosim, and Fahmi Hasan Nugroho. 2020. “Fatwa Penyelenggaraan Ibadah di Saat Pandemi Covid-19 di Indonesia dan Mesir.” Fakultas Syariah dan Hukum: Program Studi Perbandingan Madzhab dan Hukum UIN Sunan Gunung Djati Bandung.

Salam. 2018. *Lafazh Azan Saat Hujan*. Online Video on Youtube. Salam Televisi. https://www.youtube.com/watch?v=c0ALwk9MBhg.

Sutrisno. 2020. “Tak Ngaruh Covid-19 Warga Tanah 80 Klender Tetap Melaksanakan Sholat Jum’at di Masjid Al-Husna.” Online newspaper. *Kicaunews.com* (blog). March 20, 2020. https://kicaunews.com/2020/03/20/tak-ngaruh-covid-19-warga-tanah-80-klender-tetap-melaksanakan-sholat-jumat-di-masjid-al-husna/.

Syah, Muhibbin, Septiana, Bambang Samsul Arifin, and Muhammad Erihadiana. 2020. “Pembelajaran Agama Islam Melalui Media Sosial dalam Mengembangkan Toleransi Beragama.” UIN Sunan Gunung Djati Bandung.

Syahid, Ahmad. 2020. “Living Hadith in The Practice of Distancing the Line (Saff) in Congrational Prayers During Corona Pandemic.” *Jurnal Living Hadis* 5(2): 245–66.
DOI: https://doi.org/10.14421/livinghadis.2020.2284

Ting Toomey, Stella. 1999. *Communicating AcrossCultures*. New York: TheGuilford Press.

Wahyuni, Dian Sri. 2019. “Culture Shock Experiences of Indonesian University Students in Teaching Practice and Community Service in Thailand.” *Abjadia: International Journal of Education* 04(02): 78–96.
DOI: https://doi.org/10.18860/abj.v4i2.6289

Ward, Collen, Stephen Bochner, and Adrian Furnham. 2001. *The Psycology of Culture Shock*. Canada: Routledge & Kegan Paul.

Winkelman, M. J. 1994. “Cultural Shock and Adaptation.” *Journal of Counseling and Development* 73(2): 121–26.
DOI: https://doi.org/10.1002/j.1556-6676.1994.tb01723.x

Yustram, Muhammad. 2020. “Azan dan Kaifiyatnya di Tengah Wabah Covid-19.” *Bustanul Fuqaha: Jurnal Hukum Islam* 1(2): 174–96.
DOI: https://doi.org/10.36701/bustanul.v1i2.144

Zulkarnain, Fisher, Ahmad Ali Nurdin, and Nanang Gojali. 2020. “Kebijakan Fatwa MUI Meliburkan Shalat Jumat Pada Masa Darurat Covid-19.” Fakultas Syariah dan Hukum: Program Studi Perbandingan Madzhab dan Hukum UIN Sunan Gunung Djati Bandung.

Interview with Takmir Masjid Nurul Ihsan, Saif and Eko Zaenurrahman, June 13, 2000.

Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al Qur'an dan Tafsir
issn 2354-6204 eissn 2549-4546
Tersedia online di: journal.stainkudus.ac.id/index.php/Hermeneutik
DOI: 10.21043/hermeneutik.v14i2.8347

Unsur-unsur Budaya Jawa dalam Kitab Tafsir *al-Ibrīz* Karya KH. Bisri Mustofa

Ari Hidayaturrohmah & Saifuddin Zuhri Qudsy
UIN Sunan Kalijaga & UIN Sunan Kalijaga
arihidayaturrohmah05@gmail.com & saifuddin.zuhri@uin-suka.ac.id

Abstract

A mufassir interprets and tries to express the meaning of the Qur'an. He is influenced by the culture that surrounds it. This can be seen from *Tafsir al-Ibrīz* by KH. Bisri Mustofa. It contains many interesting Javanese cultural elements. He interprets the Qur'an without breaking away from the habits of the Javanese people, so that in explaining a verse it has various forms that can be accepted by the community. This paper argues that first, the interpreter's social space influenced in various forms of his interpretation of the Qur'an. Second, the vernacularization process contributes the forms of interpretation of the Qur'an because it involves various elements of locality within it. Third, many elements of local culture appear, *al-Ibrīz* as a reference for interpretation in Javanese pegon also talks about religious issues and conversations base on Javanese society. By using Koentjaraningrat theory, this study analyzes verses that contain elements of Javanese culture, including the religious system and religious ceremonies. This paper shows that Tafsir *al-Ibrīz* contains these Javanese elements, including studies on beliefs in supernatural spirits, supernatural powers and religious ceremonies in the form of tahlil, as well as things that make KH. Bisri Mustofa interpreted the Qur'an by bringing up Javanese culture.

Keywords: Tafsir, Javanese culture, *al-Ibrīz* , system of religion, Vernacularization, Arabic Pegon

Abstrak

Seorang mufassir tidak sekadar menafsirkan al-Qur'an dan berusaha mengungkapkan makna yang ada di dalamnya, namun juga dipengaruhi oleh realitas yang eksis di masyarakat, salah satunya budaya yang melingkupinya. Hal ini juga terlihat dari tafsir *al-Ibrīz* karya KH. Bisri Mustofa. Di dalam kitab tafsir ini banyak terkandung unsur budaya Jawa yang menarik. Ia menafsirkan al-Qur'an dengan tidak melepaskan diri dari kebiasaan masyarakat Jawa, sehingga dalam menjelaskan suatu ayat memiliki bentuk beragam yang dapat diterima oleh masyarakat. Tulisan ini berargumen bahwa pertama, ruang sosial penafsir memiliki pengaruh dalam berbagai bentuk penafsirannya atas al-Qur'an. Kedua, proses vernakularisasi juga mempengaruhi bentuk-bentuk penafsiran atas al-Qur'an karena ia melibatkan berbagai unsur lokalitas di dalamnya. Ketiga, karena unsur lokalitas banyak muncul, maka kitab al-*Ibrīz* sebagai referensi tafsir yang berbahasa Arab Jawa pegon juga berbicara isu-isu keagamaan dan perbincangan di masyarakat Jawa. Dengan menggunakan teori Koentjaraningrat, penelitian ini menganalisis ayat-ayat yang mengandung unsur-unsur budaya Jawa, diantaranya berupa sistem religi dan upacara keagamaan. Tulisan ini menunjukkan bahwa di dalam kitab Tafsir *al-Ibrīz* mengandung unsur Jawa tersebut, diantaranya kajian mengenai kepercayaan terhadap roh gaib, kekuatan supranatural dan upacara keagamaan berupa tahlil, serta hal-hal yang melatar belakangi KH. Bisri Mustofa menafsirkan al-Qur'an dengan memunculkan budaya Jawa.

Keywords: Tafsir, Budaya Jawa, *al-Ibrīz* , Sistem Religi, Vernakularisasi, Arab Pegon

Pendahuluan

Seorang penafsir tidak hanya berusaha memahami makna-makna yang terkandung di dalam al-Qur'an, tetapi juga mendialogkannya dengan ruang sosial budaya dimana dia hidup. Di tangannya, al-Qur'an dipahami sesuai dengan realitas yang ada pada masyarakat tertentu. Tafsir al-Qur'an di Indonesia, misalnya, menarik untuk dibahas karena Indonesia memiliki budaya yang beraneka ragam. Gusmian (2010) menunjukkan proses Islam di Indonesia memiliki ciri khas sendiri yang berimbas pada cara berpikir tentang pemahaman kegamaan, yaitu penyebaran Islam di Indonesia yang telah mengalami dua proses sekaligus. Proses adopsi *(to adopt)* elemen-elemen kultur lain, dalam hal ini kultur Nusantara, dan pada saat yang sama terjadi proses seleksi atau adaptasi *(to adapt)* kultur luar tersebut dengan nilai-nilai kultur internal. Adopsi dan adaptasi ini menyebabkan pembahasalokalan (vernakularisasi) keilmuan Islam. Pada titik ini pembahasalokalan sebagai akibat dari adopsi dan adaptasi menjadi satu hal yang penting didiskusikan dalam artikel ini.

Setidaknya terdapat beberapa kitab tafsir yang muncul sebagai implikasi dari proses vernakularisasi, diantaranya kitab tafsir *al-Qur'ān Fayd al-Rahmān fi Tarjamāt*

Tafsīr Kalām al-Mīlik al-Dayyān karya KH. Sholeh Darat. (Arifin, 2018). Kitab tafsir *al-Iklil fī maānī al-Tanzīl* (Baidowi, 2015) dan kitab *Tafsir Tāj al-Muslīmin Min Kalāmi Rabbi al-'ālamīn* (Kuni Muyassaroh, 2019) yang dikarang oleh KH. Misbah Mustofa. Dari beberapa penelitian kitab tafsir, penulis mendapatkan karakteristik yang hampir serupa, yaitu penggunaan bahasa Jawa sebagai bahasa utama, ditulis dengan menggunakan arab *pegon*, dan penggunaan makna *gandul* yang ditulis miring ke bawah pada setiap kata, selain itu dari kitab tafsir tersebut banyak memasukkan unsur kelokalitasan yang mencerminkan daerah asli dari pengarang.

Kitab *tafsir al-Ibrīz lima'rifati Tafsīr al-Qur'an al-Azīz bi al-Lughah al-Jāwiah* merupakan salah satu kitab tafsir yang tidak lepas dari unsur lokalitas budaya. Ditulis oleh seorang Kyai kenamaan di wilayah pantura, Bisri Mustofa, ulama yang berasal dari Rembang, Jawa Tengah (Ghozali, 2020). Unsur lokalitas yang ada dalam tafsir ini selain memiliki karakteristik yang serupa, yaitu berbahasa Jawa, juga ditulis menggunakan bahasa Jawa Arab (Arab *pegon*) dan penggunaan tulisan makna *gandul* yang mana penulisan ini akrab dengan masyarakat Jawa dan juga pesantren. Unsur-unsur budaya Jawa juga termanifestasi dalam kitab tafsir ini dalam rupa tradisi-tradisi yang mencerminkan kehidupan masyarakat Jawa (Ghozali, 2018), yang tentu menambah nilai tersendiri di dalam sebuah kitab tafsir.

Salah satu unsur budaya Jawa di dalam kitab tafsir *al-Ibrīz* yaitu adanya unsur budaya sistem religi dan upacara keagamaan, yang mana hal itu sudah dilakukan bahkan menjadi tradisi bagi masyarakat Jawa. Adanya unsur tersebut yang digunakan dalam penafsiran al-Qur'an menarik untuk dikaji. Pasalnya masih jarang dilakukan oleh mufassir dalam menafsirkan al-Qur'an, Hal ini menjadi bukti nyata bahwa al-Qur'an memiliki kaitan erat dengan budaya masyarakat tertentu. Akan tetapi adanya unsur-unsur budaya tersebut dapat mempengaruhi makna-makna dari al-Qur'an itu sendiri, yang mana pengarang kitab tafsir tersebut berasal dari Pulau Jawa yang pada waktu itu terkenal dengan hal-hal yang berbau mistisme. Pada titik inilah tulisan dalam artikel ini menjadi relevan untuk diperbincangkan.

Tulisan ini berargumen bahwa pertama, ruang sosial penafsir memiliki pengaruh dalam berbagai bentuk penafsirannya atas al-Qur'an. Kedua, proses vernakularisasi juga mempengaruhi bentuk-bentuk penafsiran atas al-Qur'an karena ia melibatkan berbagai unsur lokalitas di dalamnya. Ketiga, karena unsur lokalitas banyak

muncul, maka kitab al-Ibrīz sebagai referensi tafsir yang berbahasa Arab Jawa pegon juga berbicara isu-isu keagamaan dan perbincangan di masyarakat Jawa.

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (library research). Data-data primer kami berupa Tafsir al-Ibrīz dan karya KH. Bisri Musthafa yang lain, serta literatur sejaman yang berkaitan dengan kitab ini. Sementara data-data sekunder berupa literatur dan referensi yang menunjukkan mengambil dari beberapa literatur yang terkait, yaitu dari kitab Tafsir al-Ibrīz , buku-buku, jurnal, artikel, maupun hal lain yang terkait. Setelah data didapatkan, maka dilakukan klasifikasi atas data-data dan kemudian dilakukan interpretasi. Penggunaan konsep sistem religi dipakai dalam tulisan ini untuk membantu mengurai dan menginterpretasikan data-data yang didapatkan.

Mengenal KH. Bisri Mustofa dan Kitab Tafsir *al-Ibrīz*

Biografi KH. Bisri Mustofa

KH. Bisri Mustofa memiliki nama asli Mashadi, yang kemudian berganti menjadi Bisri Mustofa setelah menunaikan ibadah haji pada tahun 1923. Ia lahir pada tahun 1915 M di Kampung Sawahan, Gg Palen, Rembang, Jawa Tengah. Ia merupakan anak pertama dari pasangan suami istri H. Zainal Mustofa dan Chodijah. Mashadi merupakan anak pertama dari empat bersaudara, yaitu Mashadi (Bisri Mustofa), Salamah (Aminah), Misbach, dan Ma'shum. Ayahnya bukan seorang kiai, tetapi seorang pedagang yang kaya dan dermawan, serta seorang yang mencintai para kiai dan ulama (Achmad Zainal Huda, 2011, 8). Pada tahun 1923, Bisri Mustofa bersama keluarga diajak ayahnya menunaikan ibadah haji.Rombongan sekeluarga itu terdiri dari H. Zainal Mustofa, Chodijah, Mashadi (8 tahun), Salamah (5 setengah tahun), Misbach (3 setengah tahun), dan Ma'shum (1 tahun).Kepergian ke tanah suci menggunakan kapal haji milik hasan Imazi Bombay yang berangkat dari pelabuhan Rembang.Ketika pulang dari ibadah haji, ayahnya meninggal, kemudian tanggung jawab berpindah ke H. Zuhdi kakak Bisri Mustofa.(Achmad Zainal Huda, 2011, 9).

Pada tahun 1925 M, Bisri bersama H. Muslich (Maskub) keponakannya, Oleh kakanya H. Zuhdi diantar ke pondok pesantren Kajen, pimpinan KH. Chasbullah untuk mondok pada bulan puasa, baru tiga hari mereka mondok, Bisri tidak kerasan dan kurang tertarik untuk mengaji.Akhirnya mereka kembali pulang ke Rembang.Pada

tahun 1930, Bisri diperintah untuk ngaji dan mondok di tempat KH. Cholil Kasingan. Disana Bisri diserahkan kepada kakak ipar KH. Cholil yaitu Syuja'I untuk belajar ngaji kepada beliau dulu sebelum ke kiai Cholil.(Achmad Zainal Huda, 2011,13).

Pengkajian kitab *Alfiyah Ibnu Malik* merupakan ciri khas dari pondok pesantren Kasingan.(Asif, 2016, 246) sehingga oleh Syuja'I, Bisri diajari kitab tersebut.Bisri juga mempelajari kitab lain, diantarahya *Fath al-Mūin, Fath al-Wahhāb, Iqna, Jam'u al-Jawāmi', Uqud Juman,* dan lain-lain. Sejak tahun 1933, Bisri sudah terlihat memiliki kelebihan, ia menjadi rujukan teman-temannya untuk belajar dan menjadi santri kesayangan Kiai Cholil, untuk itu kiai Cholil berniat menjadikan Bisri sebagai menantunya, yang akan dinikahkan dengan putrinya yang bernama Ma'rufah.(Achmad Zainal Huda, 2011, 14). Pada bulan Sya'ban malam Jum'at tanggal 17 Rajab tahun 1354 H bertepatan dengan bulan Juli 1935 M dilaksanakan akad pernikahan Bisri (20 tahun) dengan Ma'rufah (10 tahun).(Lilik Faiqoh, 2015,23).

KH. Bisri Mustofa dengan Ma'rufah dikaruniai delapan orang anak, yaitu Chalil (1941), Mustofa (1943), Adieb (1950), Faridah (1952), Najichah (1955), Labib (1956), Nihayah (1958), dan Atikah (1964). Kemudian Bisri menikah lagi tanpa sepengetahuan keluarganya pada tahun 1976-an, dengan perempuan asal Tegal Jawa tengah yang bernama Umi Atiyah, dan dikaruniai satu orang anak yang bernama Maemun. (Achmad Zainal Huda, 2011, 22). KH. Bisri membangun pesantren dengan nama Raudhatut Thalibin atau dalam terjemahan bahasa Indonesia disebut pesantren Taman Pelajar Islam (TPI) di jl Mulyo, Leteh, Rembang, pesantren kelanjutan dari pesantren KH. Cholil di Kasingan. Seiring berjalannya waktu, KH. Bisri juga mendirikan yayasan Muawanah Lil Muslimin (YAMU'ALLIM) ketika menikah dengan isti keduanya. (Achmad Zainal Huda, 2011, 22).

KH. Bisri Mustofa hidup pada tiga zaman, yaitu zaman pendudukan Jepang, zaman kemerdekaan, dan zaman orde baru. Pada zaman pendudukan Jepang, KH. Bisri Mustofa ditugaskan menjadi ketua Masyumi kabupaten Rembang.Tidak lama Masyumi berdiri, Jepang membentuk Jawatan Agama (KUA) dalam bahasa Jepang *Shumubu.* KH. Bisri diangkat sebagai ketua *Shumuka* di daerah kepresidenan Pati bersama KH. Abdul Manan dan H. Machmudi. KH. Bisri menjadi salah satu anggota konstituante dari partai NU yang lolos dalam pemilu tahun 1955. Kemudian beliau menjadi salah satu anggota MPRS dari unsur ulama' yang dibentuk oleh presiden Soekarno. (Achmad Zainal Huda, 2011, 28).

Pada masa orde baru, KH. Bisri tetap konsisten berjuang melalui partai NU. KH. Bisri lolos menjadi anggota MPR mewakili partai NU dari daerah pemilihan Jawa Tengah. Kemudian partai NU dituntut untuk berafiliasi ke dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP), KH. Bisri akhirnya bergabung dengan partai PPP dan memperjuangkan partai tersebut.Ketika masa kampanye pemilu 1977 kurang seminggu lagi, tepatnya hari Rabu, 17 Februari 1977 (27 Shafar 1397 H), menjelang asar KH. Bisri Mustofa wafat. Hal ini dirasakan sebagai musibah yang berat bagi keberhasilan PPP dalam meraih suara besar pada pemilu tahun 1977. Karena beliau merupakan juru kampanye yang handal dan memiliki pendukung yang sangat luas. KH. Bisri Mustofa wafat di Rumah Sakit Umum Dr. Karyadi Semarang karena serangan jantung, tekanan darah tinggi, dan gangguan pada paru-paru. (Achmad Zainal Huda, 2011,54).

Hasil karya KH. Bisri Mustofa umumnya mengenai masalah keagamaan meliputi berbagai bidang. Hasil karyanya kurang lebih 176 judul. Bahasa yang digunakan bervariasi, ada yang berbahasa Jawa bertuliskan Arab *pegon*, ada yang berbahasa Indonesia bertuliskan Arab *pegon*, ada yang berbahasa Indonesia bertuliskan huruf latin, dan ada juga yang menggunakan bahasa Arab. (Achmad Zainal Huda, 2011,72). Diantaranya tafsir *al-Ibrīz* , *al Iklil fi Tarjamati 'Ilmi al-Tafsir* karya Syaikh Abdul Malik al-Zamzami al-Makki, *Tafsīr Yasīn,* kitab *al-Iksir* yang berarti 'pengantar ilmu tafsir', *Nazam sullam al-Munawwaraq fi al-Mantiq*, kitab *Sullam al-Afham* terjemah *Aqidah al-Awam* karya Syaikh Ahmad al-Marzuki, kitab *Durar al-bayan fi Tarjamati Sya'bi al-Imam*, *Fath al-Mu'in, Tuntunan Ringkas Manasik Haji,* kitab *al-Usyuty,* dan lain-lain. (A. Aziz Masyhuri, 2008,184).

Kitab Tafsir al-Ibrīz

Kitab *al-Ibrīz* ditulis oleh KH. Bisri Mustofa kurang lebih selama empat tahun yaitu pada tahun 1957-1960. Sebelum dicetak dan disebarluaskan, kitab ini telah di *tashīh* oleh beberapa ulama' dari Kudus yang ahli dalam bidang al-Qur'an, yakni Kiai Arwani Amin, Kiai Abu Ammar, Kiai Hisyam, dan Kiai Sya'roni. Pada tahun 1961 dijual kepada pihak penerbit Menara Kudus. (Bisri Mustofa, 1960, 2).

Latar belakang penulisan kitab ini yaitu sesuai dengan muqaddimahnya yang menjelaskan bahwa al-Qur'an sudah banyak yang diterjemahkan oleh para ahli, mulai yang berbahasa Belanda, Inggris, Jerman, Indonesia dan lain sebagainya. Ada juga yang bahasa daerah seperti Jawa, Sunda, dan bahasa-bahasa daerah lainnya. Dengan adanya

berbagai macam terjemah al-Qur'an ini, seluruh umat Islam dari berbagai bangsa dan suku diharapkan bisa memahami makna yang terkandung dalam al-Qur'an. Adapun sumber-sumber penafsiran dalam kitab tafsir *al-Ibrīz* diantaranya berasal dari kitab-kitab tafsir terdahulu seperti, Tafsir *Jalalain,* Tafsir *Baidowi,* Tafsir *Khazin* dan lain sebagainya (Bisri Mustofa, 1960,1).

Sistematika penulisan yang digunakan oleh KH. Bisri Mustofa dalam kitab tafsir *al-Ibrīz* adalah sistematika *mushāfi,* yaitu menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berpedoman pada susunan ayat dan surat dalam mushaf, dimulai dari surat al-Fatihah sampai surat an-Nas. Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, KH. Bisri Mustofa menyajikan dalam bentuk yang sederhana dan lebih mengedepankan aspek lokalitas dalam penafsirannya. Hal itu tampak dari bahasa yang digunakan yaitu bahasa Jawa, ditulis dengan makna *gandul* atau Arab *pegon,* dan dilengkap dengan keterangan tambahan, seperti *tanbih, faidah, muhimmah, qisas,* dan lain-lain.[1]

Kitab tafsir *al-Ibrīz* , bisa dikategorikan dalam metode tafsir *Tahlili* (analitis) yaitu menjelaskan beberapa aspek yang terkandung dalam al-Qur'an, ia mengemukakan penafsiran al-Qur'an runtut dari awal hingga akhir, dengan menguraikan kosa kata dan *lafadz*, menjelaskan *asbāb al-nuzūl, munasabah,* dalil Rasulullah, para sahabat, tabi'in maupun perkataannya sendiri, serta terdapat kisah-kisah *isrāiliyyāt.* Dilihat dari kecenderungannya, kitab tafsir *al-Ibrīz* cenderung tergolong kitab tafsir *al-Tafsīr bi al-Ra'yi* dan cenderung memiliki corak *al-Adabī Ijtima'ī.* Tafsir *bi al-Ra'yi* adalah penafsiran al-Qur'an melalui pemikiran atau ijtihad (Baidan, 2003).

Tafsir *bi al-Ra'yi* dalam tafsir *al-Ibrīz* , terlihat dari *muqaddimah* bahwa KH. Bisri Mustofa banyak mengambil ijtihad dari para mufassir tedahulu dan pemikiran-pemikiran seseorang dalam menafsirkan al-Qur'an, meskipun terkadang KH. Bisri Mustofa tidak menyertakan sumber, dan dengan pendapatnya sendiri. Sedang untuk corak *al-Adabī Ijtima'ī,* KH. Bisri Mustofa dalam menafsirkan al-Qur'an dengan mengaitkan dimensi sosial yang ada dalam kehidupan masyarakat, sehingga memudahkan para pendengar untuk memahami maksud dari ayat-ayat al-Qur'an.

---

[1] Penulis memberi contoh sekilas gambaran dalam tafsir *al-Ibriz,* ketika *muallif* memberi keterangan *"tanbih"* maka keterangan tersebut bersifat peringatan. contoh dalam surat al-Kahfi: 23-24, keterangan *"faidah"* maka bersifat *irsyad* (pendidikan), baik berbentuk *amaliyah* (praktis), *mauidhoh* (nasehat), ataupun *tamsil* (perumpamaan), contoh al-Kahfi: 45, keterangan *"muhimmah"* maka bersifat keilmuan atau *asbabun nuzul,* contoh ar-Ra'du: 12, keterangan *"qisas"* maka bersifat kisah atau hikayat, seperti contoh kisah dalam surat al-Lahab yang menerangkan istrinya Abu Lahab.

Selain itu, penafsiran KH. Bisri Mustofa juga banyak dipengaruhi dengan unsur lokalitas yang masih melekat dengan budaya Jawa yang disesuaikan dalam masyarakatnya.

Relasi Tafsir al-Qur'an dengan Budaya

Proses penyebaran Islam di Nusantara tidak sama antara satu wilayah dengan wilayah lain. Hal ini, memberikan implikasi pada pemahaman karakter Islam di Nusantara. Islam Nusantara tidak sama dengan Islam di Saudi Arabia, sebagai lahirnya agama Islam itu sendiri. Islam yang ada di Nusantara telah mengalami akulturasi agama antara agama lokal dengan agama dari luar yaitu Islam. Perwujudan Islam Nusantara adalah bukti adanya pribumisasi Islam dengan budaya tempat Islam disebarkan. Islam jenis ini menunjukkan adanya dialektika antara agama Islam dengan budaya lokal. Kenyataan ini memperkuat argumen bahwa kultur budaya yang jauh berbeda akan berimplikasi pada problematika kehidupan yang berbeda pula. (Rodhotul Janah, 2019, 83).

Dalam kehidupan orang Islam, al-Qur'an dan tafsirnya menempati kedudukan yang sangat penting. Pentingnya al-Qur'an ini berkaitan dengan keberadaan dan fungsinya sebagai sumber ajaran Islam dan petunjuk yang paling otoritatif. Adapun pentingnya tafsir al-Qur'an berkaitan dengan tujuan dan manfaatnya yang bersifat operasional-aplikatif bagi pesan-pesan suci wahyu Tuhan, dan menjadi jalan yang dapat mengantarkan umat Islam menuju kebahagiaan hidup yang sejati. Untuk itu dapat dipahami bahwa entitas al-Qur'an dan tafsir merupakan dua hal yang berbeda, keduanya tidak dapat digantikan dan keduanya memiliki hubungan yang sangat lekat. Untuk itu bisa dipahami bahwa tafsir al-Qur'an merupakan hasil dari proses dialog antara manusia dengan realitas di satu pihak, dan dialog dengan al-Qur'an di pihak lain. Proses dialog tersebut merupakan konsekuensi logis dari eksistensi al-Qur'an sebagai kalam Allah yang telah membumi dan menjelma dalam bentuk teks, sehingga memahami maksud dan tujuan pesan-pesan sucinya. (Imam Muhsin, 2013, 3).

Proses dialog tersebut, interpretasi (yang dalam ilmu keislaman disamakan dengan istilah tafsir) merupakan salah satu mekanisme kebudayaan yang sangat penting dalam memproduksi pengetahuan, baik langsung maupun tidak, melalui upaya-upaya penafsiran yang dilakukan oleh orang-orang yang memenuhi syarat-syarat tertentu (Imam Muhsin, 2013, 4). Proses pembentukan kebudayaan dalam al-Qur'an, hal ini sebagai proses, yaitu bagaimana manusia menggunakan akalnya dan merealisasikannya

dalam kegiatan budaya. (Musa Asy'arie, 1992, 83). Untuk itu karena tafsir al-Qur'an sebagai salah satu hasil kerja akal manusia, maka pada dasarnya merupakan suatu fenomena kebudayaan.

Jika dipahami dari istilah bahasa Indonesia, kata *budaya* berasal dari bahasa Sanskerta, *buddhayah* yang merupakan bentuk jamak dari *buddhi.* (Sandi Suwardi Hasan, 2016, 14). Berasal dari kata "daya dan budi" yang berupa cipta, karsa dan rasa. (Koentjaraningrat, 1990).Sedangkan budaya menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia bisa diartikan sebagai pikiran, akal budi, sesuatu mengenai kebudayaan yang sudah berkembang dan sesuatu yang sudah menjadi kebiasaan dan sukar diubah.(Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, 2016). Kebudayaan itu memiliki tiga wujud yaitu:

Wujud kebudayaan sebagai suatu kompleks dari ide-ide, gagasan, nilai, norma, dan aturan dikenal dengan kebudayaan ideal yang sifatnya abstrak dan tidak dapat diraba.

Wujud kebudayaan sebagai suatu kompleks aktivitas yang berwujud kelakuan berpola dari manusia dalam suatu masyarakat, yang bersifat konkret yang disebut sebagai sistem sosial.

Wujud kebudayaan sebagai benda-benda hasil karya manusia disebut dengan kebudayaan fisik dan tidak perlu banyak keterangan. (Koentjaraningrat, 1974).

Berdasarkan wujud kebudayaan, tafsir al-Qur'an yang muncul dari gagasan seseorang (penafsir) setelah membaca dan memahami ayat-ayat al-Qur'an dapat dikategorikan ke dalam wujud pertama, yaitu kebudayaan yang bersifat ideal. Ketika gagasan itu dinyatakan lewat tulisan, maka lokasi kebudayaan ideal terdapat dalam berbagai karangan berupa kitab-kitab tafsir. Dari sinilah hasil penafsiran al-Qur'an berbagai karya kitab-kitab tafsir berupa teks dapat dianalisis dalam perspektif ilmu pengetahuan budaya. (Imam Muhsin, 2013, 5).

Unsur-unsur Budaya dalam Tafsir al-Qur'an

Keberadaan tafsir al-Qur'an sebagai fenomena kebudayaan menyebabkan munculnya keberagaman dalam tafsir al-Qur'an, baik berupa bentuk maupun corak.munculnya keberagaman ini merupakan sesuatu yang tidak bisa untuk dihindari, karena peran manusia sebagai pelaku dalam proses penafsiran al-Qur'an tersebut. Salah

satu faktor yang mempengaruhinya terhadap penafsiran al-Qur'an dan hasil akhirnya adalah latar belakang sosial-budaya mufassir. (Imam Muhsin, 2013,8). Konsep kebudayaan itu sendiri mencakup aspek yang sangat luas. Akan tetapi dapat dibatasi cakupannya pada unsur-unsur universal yang ada dalam suatu kebudayaan. Menurut Koentjaraningrat unsur-unsur tersebut adalah:

Sistem Religi dan upacara keagamaan.

Sistem dan organisasi kemasyarakatan.

Sistem pengetahuan.

Bahasa.

Kesenian.

Sistem mata pencaharian hidup.

Sistem teknologi dan peralatan. (Koentjaraningrat, 1974, 2).

Dari beberapa unsur-unsur tersebut, yang dikonsep oleh Koentjaraningrat, peneliti hanya fokus pada sistem religi dan upacara keagamaan yang terdapat dalam kitab tafsir *al-Ibrīz* karya KH. Bisri Mustofa. Tafsir *al-Ibrīz* merupakan tafsir al-Qur'an yang tidak lepas dari unsur budaya, tafsir yang dikarang oleh KH. Bisri mustofa ini, selain pengarangnya berasal dari pulau Jawa, tafsir ini kaya dengan unsur-unsur budaya salah satunya berupa sistem religi dan upacara keagamaan.Religi atau agama identik dengan kebudayaan, karena keduanya merupakan pedoman bertindak sebagai petunjuk dalam kehidupan.

Untuk itu agama (religi) masuk dalam kategori budaya. Akan tetapi, agama termasuk Islam yang merupakan bagian dari kebudayaan yaitu merupakan hasil interpretasi manusia yang kemudian diwujudkan dalam perilaku keagamaan yang macam-macam bentuknya dan sifatnya dinamis. Dengan kata lain, Islam yang berkembang di masyarakat yaitu Islam yang sudah membudaya. Hubungan agama dan kebudayaan berlangsung secara timbal balik. Agama secara praksis merupakan produk dari pemahaman dan pengalaman masyarakat berdasarkan kebudayaan yang telah dimilikinya (Mundzirin Yusuf, 2005, 11).

Koentjaraningrat menyatakan bahwa sistem religi dan upacara keagamaan berasal dari permasalahan fungsi religi dalam masyarakat dengan adanya pertanyaan mengapa manusia percaya kepada adanya suatu kekuatan gaib atau supranatural yang

dianggap lebih tinggi daripada manusia dan mengapa manusia itu melakukan berbagai cara untuk berkomunikasi dan mencari hubungan-hubungan kekuatan-kekuatan supranatural tersebut.(Nasional, n.d.)

Dalam sistem religi dan upacara keagamaan dibagi menjadi dua pokok khusus yaitu sistem religi dan sistem ilmu gaib.Semua aktifitas manusia yang bersangkutan dengan religi berdasarkan suatu getaran jiwa, yang biasa disebut emosi keagamaan.Hal ini mendorong orang melakukan tindakan-tindakan yang bersifat religi yang menyebabkan benda, suatu tindakan, atau gagasan, mendapatkan suatu nilai keramat dan dianggap keramat (Koentjaraningrat, 1990). Di dalam sistem religi atau keyakinan hidup adalah mengenai konsep Tuhan, dewa, roh halus, neraka dan surga (Nasional, n.d.) sedangkan upacara keagamaan diantaranya bersaji, berkorban, berdo'a, bertapa, bersemedi, dan lain-lain. (Koentjaraningrat, 1990)

Unsur Budaya Jawa dalam Kitab Tafsir *al-Ibrīz*

Budaya Jawa adalah budaya yang berasal dari Jawa yang sudah berkembang dan sudah menjadi sesuatu yang sukar untuk diubah yang berasal dari segala interaksi dan segala adat istiadatnya yang dibentuk oleh masyarakat Jawa. Di dalam kitab tafsir *al-Ibrīz* terdapat banyak unsur budaya Jawa yang ada di dalamnya. Alasan pembatasan ini karena sistem religi dan upacara keagamaan dalam masyarakat Jawa sangat menarik, yang mana didasarkan pada perbedaan antara agama Islam Jawa yang sinkretis dan agama Islam yang puritan. Untuk itu banyak orang Jawa yang mengaku beragama Islam akan tetapi masih banyak yang tidak meninggalkan agama nenek moyang, untuk itu sistem religi dan upacara keagamaan masyarakat Jawa sangat menarik. Bentuk Agama Jawa yang disebut agama Jawi atau Kejawen adalah suatu kompleks keyakinan dan konsep-konsep Hindu-Budha yang cenderung ke arah mistik, yang tercampur menjadi satu dan diakui sebagai agama Islam (Koentjaraningrat, 1994, 310).

Konsep-konsep Hindu Budha ini biasa disebut dengan kepercayaan animisme dan dinamisme. Kepercayaan animisme adalah suatu kepercayaan tentang adanya roh atau jiwa pada benda-benda, tumbuh-tumbuhan, hewan, dan juga pada manusia sendiri.Sedangkan dinamisme adalah suatu kepercayaan yang dipercaya bahwa di dalam benda terdapat kekuatan alam sebagai penentu keberhasilan mereka. (Jamil, 2002,5). Dari kepercayaan ini menimbulkan beberapa keyakinan yang dianut oleh orang Jawa, diantaranya keyakinan terhadap dewa-dewa, keyakinan terhadap kematian dan alam baka, kepercayaan terhadap roh nenek moyang dan roh penjaga, kepercayaan terhadap

roh, jin, setan dan raksasa, serta keyakinan terhadap kesaktian. (Koentjaraningrat, 1994). Dari sini peneliti menemukan beberapa ayat-ayat al-Qur'an di dalam kitab tafsir *al-Ibrīz* yang mengandung unsur budaya tersebut, diantaranya:

Kepercayaan Terhadap Roh Gaib

Dalam masyarakat Jawa, di sekitar tempat tinggal mereka dipercaya masih ada roh-roh gaib yang masih mendiami suatu tempat. Gaib dapat diartikan sebagai sesuatu yang tidak nyata, tidak dapat dilihat oleh mata, tetapi dapat dirasakan di dalam hati dan pikiran manusia. Jadi kepercayaan gaib dapat diartikan sebagai kepercayaan manusia terhadap sesuatu yang tidak dapat mereka lihat, tetapi dapat mereka rasakan bahwa sesuatu itu ada dan memiliki kekuatan serta mereka yakin akan hal tersebut. (Ikha Safitrif, 2013) Kepercayaan terhadap roh gaib tersebut, di dalam kitab tafsir *al-Ibrīz*, diantaranya terdapat pada QS. al-Jin: 6,

Teks Ayat	Tafsir dalam bahasa Jawa	Terjemah Tafsir
Artinya: Dan sesungguhnya ada beberapa orang laki-laki dari kalangan manusia yang meminta perlindungan kepada beberapa laki-laki dari jin, tetapi mereka (jin) menjadikan mereka (manusia) bertambah sesat.	Sesungguhnya orang laki-laki dari manusia meminta perlindungan dari bangsa jin. Namun oleh bangsa jin menjadikan mereka (laki-laki) tersebut bertambah kesesatannya. KH. Bisri Mustofa menafsirkan ayat ini dengan menambahkan kisah, yaitu *Kisah: Wong-wong arab zaman biyen yen nuju lelungan, banjur arep labuh manggon ana ing siji panggonan kan dianggep singgit (wingit) dheweke nuli muni " a'uzu bisayyidi hazal makani min sufaha'I qoumin" nanging bareng Islam tumeka nuli diganti ta'awudz kelawan Allah Ta'ala, A'uzu billahi minasyaithonirrojim. Mangkene iki ora beda karo wong Jawa zaman biyen nganthi zaman iki isih ana kekerine, anggone padha memule utawa sesaji marang danyang-*	KH. Bisri Mustofa menceritakan tentang orang-orang Arab zaman dahulu, ketika pergi ke suatu tempat, kemudian ingin berhenti pada tempat yang dianggap angker atau keramat, mereka mencari perlindungan dengan membaca do'a *"a'uzu bisayyidi hazal makani min sufaha'I qoumin"* yang artinya 'aku berlindung kepada tuan yang tinggal ditempat ini'. Kemudian setelah agama Islam turun, diganti dengan ta'awudz kepada Allah *"A'uzu billahi minasyaithonirrojim"*. Hal ini tidak berbeda dengan masyarakat Jawa, yang mana masyarakat Jawa ketika berada disuatu tempat pada umumnya menyiapkan *memule* atau sesajen agar mereka merasa terlindungi dari *danyang-danyang* yang dapat merusak suatu desa atau kampung.

danyang kang dianggep bahureksa desa utawa kampong. (Bisri Mustofa, 1960, 2152).

Di sini KH. Bisri Mustofa berusaha menonjolkan kebiasaan masyarakat Jawa yang mana masih mempercayai kekuatan gaib yang tidak bisa dinalar oleh akal, akan tetapi terdapat perbedaan antara orang Arab zaman dahulu dengan masyarakat Jawa. Orang Arab ketika berhenti di suatu tempat yang dianggap angker dengan memajatkan do'a sedangkan masyarakat Jawa agar terlindung dari suatu tempat dengan menyiapkan *memule* atau sesaji. Tradisi seperti ini masih dapat ditemui pada masyarakat Jawa zaman sekarang.

Apalagi untuk *dhanyang* dan *bahurekso* pada suatu desa atau kampung, sebagian masyarakat Jawa masih menyiapkan sesajen agar terlindung dari gangguan mahluk gaib. KH. Bisri Mustofa menambahkan penafsiran yang sesuai dengan realitas masyarakat Jawa. Seperti yang diketahui, bahwa masyarakat Jawa pada zaman Hindu Budha masih mempercayai kepercayaan animisme dan dinamisme. Kepercayaan ini berimbas pada pola pikir mereka. Ayat di atas membuktikan adanya kepercayaan animisme dinamisme yang dianut oleh masyarakat Jawa.

Kepercayaan Terhadap Kekuatan Supranatural

Selain kepercayaan terhadap mahluk gaib, masyarakat Jawa juga mempercayai kekuatan supranatural yang dimiliki suatu benda. Di dalam kitab tafsir *al-Ibrīz* terdapat kepercayaan kekuatan supranatural tersebut, diantaranya terdapat dalam QS. al-Kahfi: 22

Teks Ayat	Tafsir dalam bahasa Jawa	Terjemah Tafsir
Artinya: "Nanti (ada orang yang akan) mengatakan, (jumlah mereka) tiga (orang), yang keempat adalah anjingnya, dan (yang lain) mengatakan, (jumlah mereka) lima (orang), yang keenam adalah anjingnya, sebagai terkaan terhadap yang gaib, dan (yang lain lagi) mengatakan, (jumlah mereka) tujuh	Orang-orang yang berdiskusi tentang kisah ashabul kahfi berdebat, akan ada golongan yang berpendapat bahwa jumlah ashabul kahfi ada tiga, empat dengan anjingnya, ada golongan yang berpendapat jumlah mereka lima, enam dengan anjingnya, pendapat itupun masih samar, dan ada golongan (orang-orang mukmin) yang berpendapat jumlah mereka tujuh, delapan	Ashabul kahfi memiliki nama-nama diantaranya Maksalmina, Tamlikha, Martunus, Naynus, Saroyulus, Dhutunus, Falyastathyunus, dan anjingnya bernama khitmir. Ada ulama' yang berkata (tidak mengetahui dasarnya): ajarkan anak-anak kalian nama-nama ashabul kahfi, karena nama-nama tersebut memiliki khasiat yaitu apabila nama-nama tersebut ditulis pada pintu

(orang) yang kedelapan adalah anjingnya Katakanlah Muhammad, Tuhanku lebih mengetahui jumlah mereka: tidak ada yang mengetahui (bilangan) mereka kecuali sedikit. Karena itu jangalah engkau (Muhammad) berbentah tentang hal mereka, kecuali perbantahan lahir saja dan jangan engkau menanyakan tentang mereka (pemuda-pemuda itu) kepada siapapun".

dengan anjingnya. Katakanlah Muhammad kepada mereka, Tuhanmu lebih mengetahui jumlah ashabul kahfi, tidak ada yang mengetahui jumlah pasti kecuali hanya sebagian dari mereka. Untuk itu janganlah membantah perkara ashabul kahfi, kecuali membantah dengan tidak terlalu mendalam. Dan janganlah engkau meminta perkara tentang ashabul kahfi kepada siapa saja dari ahli kitab (Yahudi). KH. Bisri Mustofa menambahkan penafsiran ayat ini dengan:

Faidah: Ashabul Kahfi pitu mau asma-asmane kaya kang kasebut ana ing ngisor iki: Maksalmina, Tamlikho, Martunus, Naynus, Saroyulus, Dhutunus, Falyastathyunus, nuli asune arane Kithmir. Sawenehe Ulama' kuna ana kang ngendika: (mboh dasare) anak-anak ira wulangen asma-asmane Ashbul Kahfi, jalaran setengah saking khasiate yen asma-asmane Ashbul Kahfi iku ditulis ana ing lawang omah, aman saking kobong. Ditulis ana ing banda, aman saking kemalingan, ditulis ana ing perahu aman saking kerem. Kabeh mau biidnillahi Ta'ala Karomatan li Ashabul Kahfi. Sedulur kang kepingin pirsa jembare dak aturi mirsani ana ing Jamal Tafsir Ngalal Jalalain Juz 3 Sohifah Nomer 17. (Bisri Mustofa, 1960,890).

rumah akan aman dari kebakaran, ditulis pada harta akan aman dari kemalingan, ditulis pada kapal akan aman dari tenggelam. Barangsiapa yang ingin mengetahui lebih lanjut, dapat dilihat dalam Tafsir*Jalalain* juz 3 halaman 17.

Dari ayat ini, sering ditemui dalam masyarakat Jawa yang masih mempercayai bahwa sesuatu di sekelilingnya memiliki kekuatan supranatural untuk melindungi diri

maupun harta bendanya. Hal ini juga dipengaruhi oleh kepercayaan Hindu Budha pada zaman dahulu yang masih terbelenggu dengan kepercayaan animisme dan dinamisme.

Upacara Keagamaan

Selain sistem religi, di dalam kitab tafsir *al-Ibrīz* juga terdapat sistem upacara keagamaan. Sistem religi dengan upacara keagamaan tidak dapat dipisahkan, sebab sistem religi atau kepercayaan pasti akan melahirkan suatu ritual atau upacara keagamaan yang berhubungan dengan Tuhan, roh-roh gaib atau apapun yang diyakini, untuk itu keduanya tidak dapat dipisahkan. Upacara keagamaan dalam masyarakat Jawa yang terpenting adalah upacara makan bersama atau *slametan*, upacara kematian, dan mengunjungi makam keluarga atau *nyekar*. Upacara keagamaan yang dapat ditemukan di dalam kitab tafsir *al-Ibrīz* diantaranya:

Tahlil

Upacara keagamaan yang dapat ditemukan di dalam kitab tafsir *al-Ibrīz* diantaranya tahlil, yang terdapat dalam QS. al-Jum'ah: 11

Dan apabila mereka melihat perdagangan atau permainan, mereka segera menuju kepadanya dan mereka tinggalkan engkau (Muhammad) sedang berdiri (berkhotbah). Katakanlah, "Apa yang ada di sisi Allah lebih baik daripada permainan dan perdagangan," dan Allah Pemberi Rezeki yang terbaik.

Ketika manusia melihat ada barang dagangan datang atau mendengar tabuhan, kemudian manusia pergi ke barang dagangan dan meninggalkan Nabi Muhammad ketika sedang berkhutbah. Katakanlah Muhammad: pahala yang ada di sisi Allah itu lebih bagus daripada tabuhan dan dagangan. Allah SWT Maha Pemberi Rezeki yang terbaik. Ayat ini turun ketika Nabi Muhammad sedang berkhutbah, tiba-tiba ada dagangan datang dari Syam yang dibawa oleh unta-unta, biasanya apabila ada unta-unta yang membawa dagangan pasti akan ramai, ada yang bertepuk tangan, ada yang menabuh tambur. Orang-orang yang sedang mendengarkan khutbah melihat ada dagangan datang, mereka lantas pergi ke pasar karena khawatir tidak akan kebagian. Kecuali hanya sedikit saja yang masih duduk-duduk mendengarkan khutbah Nabi.

KH. Bisri Mustofa menafsirkan ayat ini dengan menambahkan tiga penjelasan, yaitu *qisas, tanbih* dan *muhimmah. Qisas* menjelaskan asbabun nuzul dari ayat ini,

tanbih menjelaskan bahwa Allah tidak memandang siapa saja yang akan diberikan rezeki, sedangkan *muhimmah* menjelaskan tentang perbedaan jumlah adzan dalam sholat jum'at. Ketika zaman Nabi Muhammad, Abu Bakar, dan Umar bin Khattab adzan pada sholat jum'at dilakukan satu kali, sedangkan adzan pada zaman khalifah Usman dilakukan dua kali. Untuk itu perkara adzan ini jangan sampai diperdebatkan. Sesuai dengan penjelasan di dalam kitab tafsir *al-Ibrīz* bahwa Nabi Muhammad telah bersabda: "*...Alaikum bisunnati wasunnati al-Khulafaurrasyidina mimba'di...*" yang artinya "*wajib atasmu berpegang dengan sunnahku dan sunnah khulafaurrasyidin*".

KH. Bisri Mustofa berpendapat bahwa adanya dua adzan dalam sholat jum'at merupakan *mujma'un alaihi ijma'an sukutiyyan* bukan merupakan bid'ah. Begitupula dalam masalah tarawih, tahlil dan talqin. Sebagaimana yang dijelaskan oleh KH. Bisri Mustofa dalam tafsir *al-Ibrīz* :

Kanggo al-Fakir dewe bab kaya iki ora perlu digawe ramen-ramen ngisin-isini. Sebab karo-karone ana dhasar hukume. Sing adzan siji manut tindakane Kanjeng Nabi, sing adzan loro manut dhawuhe Kanjeng Nabi. Semana uga masalah taraweh, tahlil, talqin lan sepadhane. Al-Faqir kuwatir yen mbok menawa ana golongan tertentu kang sengaja ngedu antarane kita karo kita supaya tansah geger ing bab perkara kang sepele-sepele nganti ummat Islam padha lali tujuane kang pokok yaiku Izzul Islam wa al-Muslimin utawa Baldatun Thayyibatun Warabbun Ghofurun. Wallahu a'lam. (Bisri Mustofa, 1960,2169).

Tahlil berarti mengucap kata *lailāhaillāllāh*. Kata tahlil yang diberi akhiran "an" menjadi tahlilan bermakna sebuah acara dimana di dalamnya dibacakan ayat-ayat al-Qur'an dan dilafalkan kalimat *thayyibah* lainnya. Tradisi ini merupakan tradisi fenomena akulturasi agama dengan kearifan lokal masyarakat Indonesia. (Syamsuatir & Ahmad Mas'ari, 2017). Tahlilan ini juga sebagai bentuk fenomena resepsi dan juga ekspresi religi dari keanekaragaman paham dan aliran yang melahirkan khazanah budaya-agama (Rodhotul Janah, 2019,90). Sehingga memiliki fungsi untuk menciptakan solidaritas dalam masyarakat dan juga menjaga silaturahmi untuk mempererat uhkuwah Islamiyah. Saat ini tradisi tahlilan tidak hanya dilakukan dalam acara kematian, akan tetapi sudah menjadi rutinan dalam suatu perkumpulan, misalkan yasinan, kumpulan RT, dan lain-lain. Untuk itu bab perkara tarawih, tahlil, talqin maupun adzan tidak perlu diperdebatkan lagi, karena landasannya sudah jelas, semua

ini demi kemaslahan bersama dengan menciptakan kemuliaan Islam dan kaum muslimin serta membentuk negara yang makmur, adil dan aman.

Tradisi tahlilan atau selamatan kematian sudah mengakar dan menjadi budaya pada masyarakat Jawa yang sangat berpegang teguh pada adat istiadatnya. Awal mula tradisi ini berasal dari nenek moyang bangsa Indonesia yang mayoritas beragama Hindu-Budha. Tradisi ini biasanya dilakukan untuk memperingati hari kematian yang diselenggarakan setelah selesai proses penguburan, kemudian terus berlangsung setiap hari sampai hari ketujuh, hari keempat puluh atau seratus harian, dan lain-lain. Jika ditinjau dari sejarah agama Islam, tradisi tahlilan tidak dijumpai pada masa Nabi Muhammad, masa sahabat, para tabi'in maupun tabi'ut tabi'in, bahkan para imam ahlus sunnah. (Khairani Faizah, 2018). Namun di sini KH. Bisri Mustofa berusaha memasukkan upacara keagamaan tahlil karena sesuai realitas masyarakat Indonesia meskipun masih mempertahankan tradisi nenek moyang akan tetapi di sini lebih menonjolkan nuansa keislamannya.

Ziarah Kubur

Di dalam kitab tafsir *al-Ibrīz* , selain terdapat upacara keagamaan berupa tahlilan dan selamatan, terdapat upacara keagamaan yang menjadi kebiasaan masyarakat Jawa yaitu mengunjungi makam keluarga atau yang biasa disebut *nyekar*. Hal ini terdapat dalam QS. Az-Zumar: 3

Ingatlah! Hanya milik Allah agama yang murni (dari syirik). Dan orang-orang yang mengambil pelindung selain Dia (berkata), "Kami tidak menyembah mereka melainkan (berharap) agar mereka mendekatkan kami kepada Allah dengan sedekat-dekatnya. "sungguh, Allah akan memberi putusan diantara mereka tentang apa yang mereka perselisihkan. Sungguh, Allah tidak memberi petunjuk kepada pendusta dan orang yang sangat ingkar.

Hanya milik Allah dan kepunyaan-Nya agama yang murni. Orang-orang yang membawa sesembahan selain Allah (berhala-berhala) yang dianggap sebagai pujaan mereka yaitu orang-orang kafir Makkah, berkata: "kalian semua jangan menyembah berhala-berhala itu kecuali berhala-berhala itu menjadikan kalian semua dekat dengan Allah dengan sedekat-dekatnya". Sungguh Allah akan memberikan hukuman kepada orang-orang kafir dan orang Islam dalam perkara agama karena adanya perdebatan tersebut. Sebagai balasannya, Allah akan memasukkan orang-orang Islam ke dalam

surga dan orang kafir dimasukkan neraka jahanam. Sungguh Allah tidak akan memberikan petunjuk kepada orang-orang yang pendusta dan ingkar.

KH. Bisri Mustofa menambahkan penafsiran ayat ini dengan mengisahkan orang-orang kafir Makkah apabila ditanya mengenai siapa yang menciptakan langit dan bumi, siapa yang menciptakan dirinya mereka menjawab Allah SWT. Akan tetapi mereka tetap menyembah Allah dengan menjadikan berhala sebagai perantara dan meyakini bahwa berhala mampu mendekatkan dirinya dengan Allah dengan sedekat-dekatnya. Berbeda dengan umat Islam, ada beberapa golongan yang tidak mempercayai ziarah kubur, ziarah kepada wali dan tawasul kepada wali. Salah satunya disebutkan dalam ayat ini yaitu orang-orang kafir Makkah, sebagaimana yang dijelaskan dalam tafsir *al-Ibrīz*:

Kisah: Wong-wong kafir Mekah yen ditakoni; sapa kang nitahake langit lan bumi? jawabe: Allah Ta'ala. Sapa kang nitahake sliramu? jawabe; Allah Ta'ala. Sapa pangerane sira? jawabe Allah Ta'ala, yen kaya mengkono, banjur apa perlune sira kabeh padha nyembah berhala? jawabe: supaya marekake ingsun kabeh marang Allah Ta'ala. Golongan tertentu saking umat Islam ana kang maido ziarah kubur, ziarah marang wali-wali lan tawasul karo poro wali: hujjahe macem-macem, kang ing antarane iya iku iki ayat: golongane mau celathu mengekene: peparek marang pangeran iku kudu langsung, ora kena nganggo perantaraan mundak kaya kufur Mekah kang padha gawe perantaraan berhala-berhala, panemune lan celathune golongan mau, mungguh kita ahlus sunnah waljama'ah ora bisa dibenerake. Sebab gawe perantaraan iku ana kang dilarang ana kang diperintahake. Kejaba saking iku wong Islam tawasul marang para wali iku ora padha karo wong kafir kang nyembah berhala. Jalaran wong kafir kang kang padha nyembah berhala iku padha duwei'tiqode yen berhala iku nglabeti. Beda karo wong Islam kang tawasul karo poro wali-wali, wong-wong Islam ora bubrah I'tiqode, I'tiqode tetep yen para wali ora nglebeti apa-apa. kekuasaan penuh ana ing ngatase Allah Ta'ala…(Bisri Mustofa, 1960, 1629).

Apa yang dilakukan oleh orang-orang kafir Makkah berbeda dengan masyarakat Jawa. Orang-orang kafir Makkah menjadikan berhala sebagai perantara untuk mendekatkan dirinya kepada Allah, hal itu dapat mengubah keyakinan mereka kepada Allah, menyembah berhala saja sudah termasuk mengubah keyakinan apalagi ini menjadikan Allah sebagai perantara. Sedangkan masyarakat Jawa yang memiliki kebiasaan ziarah kubur, baik kepada anggota keluarga maupun para *auliya* tidak

memiliki maksud apapun, kepercayaan mereka tetap kepada Allah SWT dan mengharapkan berkah pada makam yang dikunjungi.

Ziarah atau dalam masyarakat Jawa disebut *nyekar* sudah ada semenjak pra-Islam. Pada masa itu ditandai dengan adanya permohonan kepada arwah orang yang meninggal. Hal ini sama dengan penyembahan terhadap arwah para leluhur yang terjadi di belahan dunia. Pada masa jahiliyah masyarakat Arab masih mempunyai tradisi menyembah, mengagungkan berhala dan juga arwah-arwah leluhur mereka. Rasulullah SAW pada awalnya melarang umat Islam untuk berziarah kubur. Larangan ini merupakan bentuk dari kehati-hatian Nabi dalam menjaga keimanan umat Islam. Dengan berziarah dikhawatirkan umat Islam akan mengarah kepada bentuk syirik. Seiring kemajuan dakwah yang di lakukan Nabi dalam menyebarkan agama Islam dan disertai dengan suatu keyakinan akan semakin kuatnya akidah umat Islam, maka Nabi memperbolehkan umatnya untuk berziarah kubur. (Mujib, 2016).

Begitu juga pada masa pra-Islam di Indonesia. Tradisi ziarah kubur pada masa ini ditandai dengan adanya permohonan kepada arwah orang yang meninggal. Agama Islam di Indonesia merupakan sebuah agama yang melakukan interaksi dengan kebudayaan dan tradisi-tradisi setempat yang sebelumnya sudah ada (animisme dan dinamisme) atau yang disebut sinkretisme. Ziarah kubur merupakan salah satu upacara yang dianggap sebagai bagian dari hasil sinkretisme agama di Indonesia. Tradisi ini yang dibawa dan diajarkan oleh Islam dari luar tidak mengubah tradisi ziarah masyarakat sebelumnya. Perubahannya hanya pada niat dan tujuan, yang semula ziarah ditujukan untuk meminta kepada arwah yang dipercaya memiliki kekuatan, kini niat dan tujuan dari ziarah kubur yaitu untuk mengingat kematian, akhirat, dan mendoakan para jenazah yang telah dikuburkan. (Mujib, 2016).

Biasanya masyarakat Indonesia berziarah ke makam keluarga, para walisanga, auliya' atau yang dianggap berpengaruh bagi masyarakat. Umat muslim di Indonesia melakukan ziarah pada waktu tertentu, seperti malam jum'at, bulan sya'ban, menjelang hari raya, atau hari-hari besar lainnya atau kapanpun yang mereka inginkan. Untuk itu tradisi ziarah di Indonesia khususnya masyarakat Jawa sampai saat ini masih dilakukan, bahkan menjadi kegiatan keagamaan. Untuk itu KH. Bisri Mustofa memasukkan tradisi ini meskipun tradisi ini sudah ada sejak zaman jahiliyah akan tetapi disini KH. Bisri Mustofa memasukkan tradisi ziarah kubur pada zaman sekarang, yang mana kegitan tersebut sesuai realitas yang ada pada masyarakat dan sudah lebih menonjolkan nuansa keislamannya.

Munculnya Unsur-unsur Budaya Jawa Berupa Sistem Religi dan Upacara Keagamaan dalam Kitab Tafsir *al-Ibrīz* : Suatu Analisis

Kitab tafsir *al-Ibrīz* merupakan kitab tafsir yang ditulis menggunakan bahasa ibu pengarang, yaitu bahasa Jawa. Sebagaimana yang terdapat dalam muqaddimah kitab tafsirnya. Kajian al-Qur'an di Indonesia sudah muncul sejak abad ke-17, dan sejak era abad ke-19 hingga awal abad ke-21, tafsir al-Qur'an berbahasa Jawa sudah dipublikasikan. Kitab tafsir *al-Ibrīz* merupakan salah satu kitab tafsir Indonesia yang berpegang pada tradisi penafsiran klasik dengan menjadikan beberapa rujukan utama tafsir klasik, diantaranya *tafsir Jalalain, tafsir Baidowi, tafsir Khazin*, dan lain sebagainya, sehingga dimunkinkan adanya dialog antar tafsir klasik yang menjadi rujukan dengan budaya ke-Indonesiaan yang akan dihadirkan, yaitu kebudayaan Jawa. Untuk menemukan kebudayaan tersebut, dalam kitab tafsir termasuk *al-Ibrīz* dibutuhkan pemisah kembali ruang tafsir klasik yang dibawa dari tafsir klasik dengan ruang tradisi.

Meskipun sumber rujukannya berasal dari kitab tafsir klasik, namun KH. Bisri Musthofa tidak meninggalkan persepsinya sebagai orang Jawa dalam melakukan penafsiran. Ia berhasil membawa teks al-Qur'an sesuai dengan konteks kekinian, sehingga dalam melakukan interpretasi dapat menyesuaikan kebutuhan yang pada masyarakat. Tafsir ini ditulis pada tahun 1960 di Rembang Jawa Tengah yang merupakan daerah pesisir pulau Jawa dimana pemahaman tentang agama Islam di daerah tersebut pada waktu itu sangat mendalam karena lingkungannya berbasis sosial pesantren. Untuk itu tafsir ini memiliki bahasa yang sederhana agar mudah dipahami oleh masyarakat. Selain itu pada waktu itu masyarakat khususnya di Jawa masih terbelenggu dengan adanya kepercayaan animisme dan dinamisme, sehingga dapat mempengaruhi pola pikir pada masyarakat Jawa yang ada pada penafsir. Untuk itu penafsiran merupakan perjumpaan seorang pembaca teks dengan tradisi yang melingkupi teks tersebut. (Hamid, 2019)

KH. Bisri Mustofa tampak sangat mencintai kebudayaan, dilihat dari jejak sastra budaya Jawa pada zamannya, yang sempat mengalami kehancuran sangat parah yang disebabkan karena runtuhnya kerajaan Majapahit dan kehancuran peradaban pesisir Jawa-Islam, dengan adanya hal ini, bahasa dan budaya Jawa mulai bangkit lagi, yang awalnya bahasa Jawa sebagai simbol status sosial dalam istana, pada zaman ini mulai terlepas dari genggaman, sehingga ditandai mulai merebaknya bahasa *kromo* dan *kromo*

inggil yang digunakan masyarakat, (Maslukhin, 2015). Untuk itu di dalam kitab tafsir *al-Ibrīz* ditulis menggunakan hierarki bahasa dan unggah-ungguh bahasa yang tepat bagi masyarakat.

Selain bahasa yang utama dalam masyarakat Jawa, masyarakat Jawa pada umumnya memiliki pemikiran imaginatife-proyektif, yakni meyakini bahwa segala sesuatu tidak ada yang tidak memiliki arti, karena itu mereka ingin mencari arti dari sebuah tindakan, kata atau keadaan, meskipun tidak dapat terpikir secara rasional atau tidak dapat dimengerti.(Soemarsaid Moertono, 1985,25). Sehingga menyebabkan masyarakat Jawa menyukai sebuah kisah, dongeng maupun hikayat yang sulit diterima oleh akal, untuk itu KH. Bisri Mustofa banyak mengutip riwayat *isrāiliyyāt* dalam menafsirkannya, seperti dalam menafsirkan kisah ashabul kahfi dalam QS. al-Kahfi: 22, yang mana apabila menempelkan salah satu nama dari ashabul kahfi, dapat melindungi diri maupun harta bendanya. Hal ini sulit diterima oleh akal sebab menjadikan nama ashabul kahfi seolah-olah sebagai jimat yang memiliki kekuatan supranatural.

Masyarakat Jawa juga memiliki keyakinan akan dewa-dewa, roh nenek moyang, dan roh penjaga. (Koentjaraningrat, 1994, 338). Mereka meyakini bahwa terdapat roh gaib yang berkeliaran disekitar mereka dan mendiami suatu tempat. Terbukti bahwa KH. Bisri Mustofa dalam menafsirkan QS. al-Jin: 6 yang mana ia mengungkapkan bahwa masyarakat Jawa yang masih mengikuti kepercayaan nenek moyang dengan kebiasaan menyiapkan *memule* atau sesaji untuk roh penunggu-penunggu yang dianggap *mbahurekso* desa atau kampung. Hal ini dikarenakan penyebaran agama Islam di Jawa dengan tradisi Hindu-Budha yang masih melekat dalam kehidupan masyarakat, sehingga sulit untuk dihilangkan.

Sistem upacara agama Jawa atau yang biasa disebut *wilujengan (krama)* atau *selamatan (ngoko),* ataupun upacara-upacara kematian *(tahlil)*, mengunjungi makam keluarga *(nyekar)* merupaka suatu tindakan yang penting dalam agama Jawa. (Koentjaraningrat, 1994,343). Hal ini juga terdapat dalam kitab tafsir *al-Ibrīz* . KH. Bisri Mustofa memasukkan budaya Jawa berupa tradisi upacara keagamaan dalam penafsirannya. Seperti yang ada dalam QS. az-Zumar: 3 dengan menunjukkan kebiasaan orang Jawa yang berziarah ke makam wali ataupun keluarga. Dengan adanya kebiasaan ini, lantas tidak menjadikan masyarakat Jawa berpindah keyakinan, mereka tetap mempercayai Allah SWT sebagai Tuhan mereka.

Dari pemaparan diatas, KH. Bisri Mustofa merupakan salah satu ulama yang berasal dari Rembang Jawa Tengah. Daerah tersebut merupakan daerah pesisir yang dikenal sebagai daerah yang menjadi jembatan penghubung proses masuknya Islam di Indonesia. Dari proses ini berimbas pada pengaruh pendalaman agama Islam yang kental pada waktu itu. Agama Islam di Jawa merupakan agama yang berasal dari akulturasi antara budaya lokal (Hindu-Budha) dengan budaya pendatang (Islam). Untuk itu ketika menafsirkan al-Qur'an ia berusaha untuk memunculkan hasil dari akulturasi agama Islam dengan nilai-nilai budaya Jawa yang menggambarkan kebiasaan-kebiasaan masyarakat yang masih terbelenggu dengan kepercayaan animisme dan dinamisme. Hal ini tertuang di dalam kitab tafsir *al-Ibrīz* . Ia berusaha untuk menafsirkan al-Qur'an sesuai konteks dan kebutuhan akan pemahaman audiens. Meskipun begitu KH. Bisri Mustofa dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an tidak mempengaruhi makna-makna dari ayat itu sendiri, akan tetapi menambah pengetahuan kepada masyarakat awam agar memahami al-Qur'an dengan cara yang mudah dan sederhana.

Simpulan

Tulisan ini menunjukkan bahwa sebagai karya yang lahir dari ruang sosial dan budaya yang beragam, tafsir *al-Ibrīz* merupakan salah satu tafsir Indonesia yang tidak keluar dari konteks daerah asli yaitu pulau Jawa. KH. Bisri Mustofa mengungkapkan nilai-nilai budaya Jawa dengan melihat realitas masyarakat yang pada waktu itu masih terbelenggu dengan kepercayaan animisme dan dinamisme. Hal ini muncul dalam banyak bagian pembahasan kitab tafsir ini. Meskipun begitu, KH. Bisri Mustofa berhasil mengulas hal ini dan menyampaikan pesan-pesan dakwahnya dengan sangat lugas dan cara sederhana sehingga Tafsir ini menyatu dengan ruang dan konteks lokal masyarakat Jawa.

Penggunaan konsep yang ditawarkan Koentjaraningrat berhasil menunjukkan bahwa di dalam kitab tafsir *al-Ibrīz* terdapat banyak unsur-unsur budaya Jawa yang dilakukan KH. Bisri Mustofa dalam menafsirkan al-Qur'an. Di antaranya berupa sistem religi dan upacara keagamaan. Di antara unsur budaya tersebut yang mengandung sistem religi dalam artian percaya pada mahluk gaib yaitu terdapat dalam QS. al-Jin: 6, sedangkan sistem religi dalam arti percaya kepada makhluk supranatural terdapat dalam QS. al-Kahfi: 22, serta terdapat ayat-ayat yang mengandung upacara keagamaan,

diantaranya tahlil dalam QS. al-Jum'ah: 11, dan upacara keagamaan berupa ziarah kubur dalam QS. az-Zumar: 3.

Tulisan ini hanya mengulas unsur-unsur budaya Jawa dalam kitab *Tafsir al-Ibrīz* . Sebagai satu bentuk penelitian yang sangat terbatas, kajian ini masih banyak menyisakan celah yang dapat dijadikan penelitian. Salah satu hal yang dikaji adalah fenomena tafsir cacaraka dan tafsir berbahasa Arab pegon di bumi nusantara yang masih belum terlalu banyak dikaji, ataupun kajian yang membahas mengenai sisi lain yang dari *Tafsir al-Ibrīz* semisal sisi keterpengaruhan karya ini dari literatur tafsir lainnya. Sebagai satu produk karya yang monumental di zamannya, *Tafsir al-Ibrīz* banyak menginspirasi munculnya kajian-kajian bernas atas fenomena tafsir al-Qur'an di nusantara.

Referensi

Arifin, Mohamad Zaenal. "Aspek Lokalitas Tafsir Faiḍ Al-Raḥmān Karya Muhammad Sholeh Darat." *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 1 (2018): 14–26.

Asif, Muhammad. "Tafsir Dan Tradisi Pesantren." *Jurnal Suhuf* 9 (2016).

Asy'arie, Musa. *Manusia Pembentuk Kebudayaan Dalam Al-Qur'an*. Yogyakarta: LESFI, 1992.

Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. 5th ed. Jakarta: CV Adi Perkasa, 2016.

Baidan, Nashruddin, "Metode Penafsiran al-Qur'an." Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Baidowi, Ahmad. "Aspek Lokalitas Tafsir Al-Iklil Fi Ma'ani Al-Tanzil Karya KH. Misbah Mustofa." *Jurnal Nun* 1 (2015).

Faiqoh, Lilik. "Mauizah Luqman Kepada Anaknya (Studi Atas Penafsiran KH. Bisri Mustofa Terhadap Surat Luqman Ayat 12-19 Dalam Kitab Tafsir Al-Ibriz Li Ma'rifati Tafsir Al-Qur'an Al-Aziz." UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015.

Faizah, Khairani. "Kearifan Lokal Tahlilan-Yasinan Dalam Dua Perspektif Menurut Muhammadiyah," *Aqlam: Journal of Islam and Plurality* 3, no. 2

Ghozali, Mahbub. "Modifikasi Tafsir Nusantara Perspektif al-thabit wa al-Mutahawwil (Studi Tentang Eksistensi Tradisi Ke-Indonesiaan dalam Tafsir al-Ibriz Karya Bisri Mustafa)." *Disertasi—UIN Sunan Ampel Surabaya* (2018).

———. "Pandangan Dunia Jawa dalam Tafsir Indonesia: Menusantarakan Penafsiran Klasik dalam Tafsir Berbahasa Jawa." *Jurnal Islam Nusantara* 4.1 (2020): 43-57.

———. "KOSMOLOGI DALAM TAFSIR AL-IBRIZ KARYA BISRI MUSTAFA: RELASI TUHAN, ALAM DAN MANUSIA." *Al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman* 19.1 (2020): 112-133.

Gusmian, Islah. "Bahasa Dan Aksara Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia Dari Tradisi,

Hierarki Hingga Kepentingan Pembaca." *Tsaqafah* 6, no. 1 (2010): 1.

Hamid, Idrus al. "Eksistensi Kebudayaan Jawa Dalam Penafsiran Bisri Mustafa." *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* 9 (2019): 1–23.

Hasan, Sandi Suwardi. *Pengantar Cultural Studies: Sejarah, Pendekatan Konseptual, &Isu Menuju Studi Budaya Kapitalisme Lanjut*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016.

Huda, Ahmad Zainal. *Mutiara Pesantren Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustofa*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2011.

Jamil, Abdul. *Islam Dan Kebudayaan Jawa*. Edited by Darori Amin. Yogyakarta: Gama Media, 2002.

Janah, Rodhotul. "Menelusuri Unsur-Unsur Tafsir Al-Ibriz Dalam Bingkai Hermenutika Gracia." UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019.

Koentjaraningrat. *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka, 1994.

———. *Kebudayaan Mentalitet Dan Pembangunan*. Jakarta: PT Gramedia, 1974.

———. *Pengantar Ilmu Antropolog*. Jakarta: PT Rineka Cipta, 1990.

Maslukhin. "Kosmologi Budaya Jawa Dalam Tafsîr Al-Ibrîz Karya KH. Bisri Musthofa." *Mutawatir* 5, no. 1 (2015): 74.

Masyhuri, A. Aziz.*No 99 Kiai Kharismatik Indonesia: Biografi, Perjuangan, Ajaran, Dan Doa-Doa Utama Yang Diajarkan Dan Doa-Doa Yang Diwariskan*. Yogyakarta: Kutub, 2008.

Moertono, Soemarsaid. *Negara Dan Usaha Bina-Negara Di Jawa Masa Lampau*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985.

Muhsin, Imam. *Al-Qur'an Dan Budaya Jawa: Dalam Tafsir Al-Huda Karya Bakri Syahid*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2013.

Mujib, M Misbahul. "Tradisi Ziarah Lokal Dalam Masyarakat Jawa: Kontestasi Kesalehan, Identitas Keagamaan Dan Komersial." *IBDA`: Jurnal Kajian Islam Dan Budaya* 14, no. 2 (2016): 204–24.

Mustofa, Bisri.*Al-Ibriz Li Ma'rifati Tafsir Al-Qur'an Al-Aziz biLughotul Jawiyah*. Kudus: Menara Kudus, 1960.

Muyassaroh, Kuni. "Aspek Lokalitas Tafsir Taj Al-Muslimin Min Kalami Rabbi Al-Alamin Karya KH. Misbah Mustafa." IAIN Salatiga, 2019.

Nasional, D. P. (n.d.). *Khazanah Antropologi SMA 1:Unsur-unsur Budaya*. 53–76.

Safitrif, Ikha. "Kepercayaan Gaib Dan Kejawen: Studi Kasus Pada Masyarakat Pesisir Kabupaten Rembang," *Jurnal Sabda* 8 (2013): 19.

Syamsuatir & Ahmad Mas'ari. "Tradisi Tahlilan : Potret Akulturasi Agama Dan Budaya Khas Islam." *Kontekstualita: Jurnal Penelitian Dan Keagamaan* 33, no. 1 (2017): 78–95.

Yusuf, Mundzirin. *Islam Dan Budaya*. Yogyakarta: Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2005.

HTS Teologiese Studies/Theological Studies
ISSN: (Online) 2072-8050, (Print) 0259-9422

Theology of health of Quranic *pesantren* in the time of COVID-19

Authors:
Ahmad Baidowi[1]
Ahmad Salehudin[2]
Abdul Mustaqim[3]
Saifuddin Z. Qudsy[4]
Nurul Hak[5]

Affiliations:
[1]Department of Qur'anic Studies, Faculty of Ushuluddin and Islamic Thought, State Islamic University Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia

[2]Department of Religions Studies, Faculty of Ushuluddin/Theology, State Islamic University Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia

[3]Department of Quranic Studies, Facutly of Ushuluddin/Theology, State Islamic University, Yogyakarta, Indonesia

[4]Department of Hadith, Faculty of Ushuluddin/Theology, State Islamic University Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia

[5]Department of Islamic History and Culture, Faculty of Adab and Cultural Sciences, State Islamic University Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia

Corresponding author:
Ahmad Salehudin,
ahmad.salehudin@uin-suka.ac.id

Dates:
Received: 09 Jan. 2021
Accepted: 31 Mar. 2021
Published: 28 May 2021

Applying the dormitory system for thousands of *santri* (student of Islamic boarding school in Indonesia), Quranic *pesantren* (Islamic boarding school) has been considered as one of the main culprits in the spread of the coronavirus disease 2019 (COVID-19). Such assumption is created solely from the applicable health protocols and protective measures to avoid COVID-19 transmission in *pesantren*. As a matter of fact, *pesantrens* are known to have applied a distinctive way of coping with COVID-19. This study aims to elucidate the theology of health of Quranic *pesantren* in the face of COVID-19. Research data were generated through observational method on three Quranic *pesantrens* in Yogyakarta, interviews with caregivers, the COVID-19 task force of the *pesantren*, *santri* and documentation related to the handling of COVID-19 in the three *pesantrens*. The results showed that the Quranic *pesantren* as a subculture has a distinctive way of dealing with COVID-19 pandemic by integrating modified health protocols in accordance with the actual conditions of the *pesantren* and by applying rituals of Islamic spirituality by reciting verses of the Qur'an, *salawat* (prayers for the Prophet), prayers and *hizib* (prayer for salvation and rejecting calamities). Three *pesantrens* chose these methods by drawing on the belief that COVID-19 is God's creature and, thus, it only works on God's orders and will stop if God wills. In line with this, this study suggests a method for handling COVID-19 by not only emphasising the health protocols and medical procedures but also taking into account the importance of local wisdom.

Contribution statement: This article contributes to the strategy of COVID-19 handling by combining the health protocols of COVID-19 and the applicable local wisdom, such as religious ritual as practiced by numerous *pesantren* in Indonesia.

Keywords: theology of health; Quranic *pesantren*; COVID-19; spiritual; local wisdom.

Introduction

Pesantren, which has long been known as the place to learn about Islam, *tafaqquh fi al-din* (gaining a deeper understanding on Islamic studies) (Dhofier 1984; Suryadi & Mansur 2017; Wahid 2001), is now faced with the coronavirus disease 2019 (COVID-19) pandemic, which has caused unprecedented educational disruption. The rapid spread of COVID-19 has turned some *pesantrens* into a new cluster for the transmission of the virus. According to the Deputy Minister of Religion of the Republic of Indonesia, Zainut Tauhid, as of 15 November 2020, a total of 1700 *santri* were infected (https://www.ayotegal.com), whilst the number of *kyai* (male leaders of *pesantren*) and *nyais* (female leaders of *pesantren*) who passed away because of COVID-19 reached 100 (https://www.suaramerdeka.com). There has been a constantly alarming rise of the newly emerging *pesantren* clusters as the *santri* start to return to the *pesantren*. The latest data reveal 32 *pesantrens* in clusters, soaring from the number of 27 *pesantrens* in October 2020 (https://www.ayotegal.com). However, the escalation in COVID-19 cases at *pesantren* was not immediately responded by sending the *santri* home to their parents. Instead, the *pesantrens* continue to carry out learning activities by complying with the *pesantren*-style health protocols. *Pesantren* as a subculture (Wahid 2001), based on its theology and rationality, has an authentic survival strategy during the COVID-19 pandemic. The measurements taken by *pesantren* in this matter, as Abdullah (2020) pointed out, are a form of reactive activity individually or collectively carried out to anticipate the spread of the virus.

How to cite this article: Baidowi, A., Salehudin, A., Mustaqim, A., Qudsy, S.Z. & Hak, N., 2021, 'Theology of health of Quranic *pesantren* in the time of COVID-19', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 77(4), a6452. https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6452

Some researches have been conducted on *pesantrens* during the COVID-19 pandemic. These researches can at least be classified into three trends. The first type of studies examines the use of online learning technology for learning process in *pesantren* during the COVID-19 pandemic (Prasetia & Fahmi 2020; Setiawan & Rizki 2020; Wasyik & Hamid 2020). This type of academic research on *pesantren* is more concerned on the learning effectiveness in *pesantren* during the pandemic amidst the challenging requirement to use internet technology as a learning medium. The second type closely examines the handling of *pesantren* in the face of the COVID-19 pandemic (Hannan, Azizah & Atiya 2020; Prasetyo, Bashori & Lailisna 2020; Prawoto et al. 2020; Qudsy, Awwabin & Sholahuddin 2020). These authors believe that *pesantrens* play an essential and responsive role in overcoming the pandemic but have varied perspectives in interpreting the COVID-19 pandemic. The third type of studies focusses on *pesantren* management in the pandemic situation (Kahfi & Kasanova 2020; Setiawan 2020). These three types of previous studies only highlight the technical–operational dimensions of the *pesantren* in dealing with COVID-19, but they are yet to explain the theological views of the *pesantren* as the basis for making an authentic response to the COVID-19 pandemic. The views of the *pesantren* influence the attitudes and measurements taken in the face of the COVID-19 pandemic (Salehudin 2018).

A study that correlates theology of health of *pesantren* and COVID-19 serves as an essential complement to the previous researches on *pesantren*. Thus, this article aims to elucidate the authenticity of *pesantrens'* attitudes in dealing with COVID-19 pandemic based on theological values. This research delineates the strategies applied by *pesantren* in handling and preventing the transmission of COVID-19 amongst the *santri* and *kyais* during the pandemic. In addition, this article also points out that theological factors shape the attitudes and strategies taken by *pesantrens* in dealing with COVID-19. Overall, this article is directed by three objectives. Firstly, it aims to describe the theological views of the Quranic *pesantrens* against the COVID-19 pandemic; secondly, it analyses the underpinning reasons for the application of health protocols in the *Quranic pesantrens*; thirdly, it describes spiritual practices of *Quranic pesantrens* and their meaning as protective measures against COVID-19. These three objectives are deemed as adequate representatives of theological views of *pesantren* in the face of the COVID-19 pandemic.

The theological views of a community certainly affect attitudes and actions taken in the face of the COVID-19 pandemic (Ishii 2013; Tucker & Grim 2003:xvi). This article argues that in response to the COVID-19 pandemic, *pesantrens* have depicted their position as a subculture that has its own rationality (Wahid 2000). *Pesantrens* are known to have applied authentic ways in dealing with the COVID-19 pandemic. Such method is different from that taken by general medical practitioners who tend to only provide procedural technical solutions in dealing with COVID-19. In particular, *pesantrens* are known to apply a technical, procedural and spiritual approach in dealing with COVID-19. The procedural approach is conducted by adapting *santri* to the new health protocols, whilst the spiritual approach is carried out by the practices of Islamic spiritual rituals through prayer, *dhikr* (the repetitive recitation of *Subhanallah*, *Alhamdulillah* and *La ilaha illa Allah*, *Allahu Akbar*), reciting Qur'an and reciting *salawat* (the recitation of *Allahumma salli `ala Muhammad*, Peace be upon Muhammad). Both views indicate the theology of *pesantren*, which is theocentric and anthropocentric at the same time and, thus, highlights one of the moderating sides of *pesantren*.

Literature review

Theology of health

Religion shown its immense influence not only on the level of religiosity but also on emotions, morality and even on views that determine values and attitudes of healthy behaviours (Clobert 2021; D et al. 2014). According to Kirkpatrick (2019), religiosity and individual belief in God lead to commonplace interpretation of God as a source of protection from diseases becasue God is the only hope for providing health and healing. In line with this, Cohen (2021) emphasised that in terms of health, the essence and symbols of religious theology encourage every individual to practice healthy lifestyle, which reflects and instils obedience to God. Mosqueiro et al. (2020) stated that theology of health provides spiritual calm and peace of mind, thereby reducing the anxiety and depression levels in patients. A high personal relationship with God enables individuals to face life and diseases through theology of joy and hope (Hancock 2020). According to Eryilmaz and Kula (2020), individual health and well-being resulted from two sources of happiness, namely, (1) a personal perspective of happiness and (2) a religious perspective of happiness. In this context, the Qur'an has described how people can stay healthy and happy based on Islamic values (Eryilmaz & Kula 2020).

The religious values have helped to shape a harmonious mindset by maintaining a well-proportioned concentration, awareness, love and wisdom in each individual (Juniartha 2017). This is in line with Shufiyah (2018) who stated that a lack understanding of religion will lead to ignorance and poor quality of life. Therefore, according to Rajab (2010), belief in theology of religions is an emotional–psychological force that turns humans into subjects who were affected by several religious dimensions, namely, (1) ritual (worship), (2) credoism (faith) and (3) norms (morals) applicable in the community. A research by William O'Neill (2017) in Africa revealed that theological understanding is of great use to transform the widely held practice of healing from traditional healing practices to theological healing practices by still taking into account their cultural practices, such as for healing emotional wounds and trauma. This is what makes theology help cure the sickness of many African women because they are hindered by cultural practices and traditions (O'Neill 2017). In line with this explanation, Rajab (2010)

pinpointed that Islam offers a system of mental development to find solutions to the increasingly rampant social problems through *tawhid* (unification of God). Jauziyah stated that health theology in Islam is primarily performed in three ways: preventive, protective and curative. Jauziyah also added that the Prophet Muhammad treated a disease with two treatments: the first treatment is psychotherapy through the reading of prayers, and the second is traditional treatment using herbal medicine (Mustaqim 2012). One form of health coaching was applied by Qudsy, Masduki and Abror (2017) through the practice of fasting on Mondays and Thursdays by Muslims, which provides various virtues for physical, mental and spiritual health and serves as a way to practise patience in the interactions with the surrounding environment.

Pandemic and religion

Pandemic is an epidemic of an infectious disease occurring worldwide that leads to the highest death toll. On the one hand, Alvarez and Cardineau (2010) presented a narrative portraying how the pandemic has killed a third of Europe's population, given its highly contagious nature. On the other hand, Camus (2012), Vermeer and Kregting (2020) articulated that the outbreak of pandemic has increased the faith of religious adherents and brought them closer to God and religion. Through a religious perspective, a pandemic is sent as warning to mankind to constantly take notice on and conform to the good deeds based on religious values and teachings (Camus 2012).

As aforementioned, the large-scale outbreak of infectious diseases has implicitly been implied in the Qur'an and explicitly stated in the Hadith (Al Eid & Arnaout 2020). Al Eid and Arnout (2020) emphasised that during a pandemic crisis as a form of widely spreading epidemic, Allah is in control, which, thus, requires our spiritual wellness as a pivotal part of protection against the widespread infectious disease and time of crises. This notion is in conformity with the opinion of Ahmad and Ahad (2020) that proper protection in the face of an epidemic shall not only cover scientific attempts but also embrace spiritual aspects. Spiritual protection is deemed crucial for providing psychological self-healing for human beings through the firm belief of God as the only power to end suffering and diseases. Pursuant to this explanation, Wujtewicz et al. (2020) highlighted that the end of 2019 has witnessed the far-reaching outbreak of COVID-19 throughout the world, which has impacted people from all walks of life. The COVID-19 pandemic is known to induce a high mortality rate because it mainly attacks the respiratory system. The case fatality rate even soars for the elderly, pregnant women and patients with symptomatic complications (Li et al. 2020).

Islam denotes the substantial implication of taking care of health for the sake of the self and others (Yaqub, Rana & Aukrust 2020). This statement implies Islamic virtues to protect mankind as a way to avoid death and diseases (Ashraf et al. 2020). Ashraf et al. (2020) then accentuated the advice of Prophet Muhammad to his friends to constantly take care of their health by warning them from visiting places with rampant spread of pandemics and epidemics. This direction is in line with the narrative presented by Ahmad and Ahad (2020), which states that the long practiced Islamic hygienical jurisprudence has regulated Muslims to maintain ritual cleanliness for their whole lives. Allah states in the Qur'an, 'And clean your clothes' (Qur'an, al-Mudatsir [74]:4) to remind Muslims to keep them clean. Muslims are required to maintain cleanliness in their daily lives through *wudlu* (ablution) by way of washing their hands, mouth, nostrils, arms, head and feet three times with water and *ghusl* (bathing) of the whole body three times with water. On this basis, Islam perceives pandemic in two perspectives. Firstly, a pandemic is a catastrophe, which 'is definitely true' according to the *sunnatullah* (Divine law), and it can only happen with Allah's permission (Maulana 2020). Secondly, a pandemic shall be understood as a large-scale widespread of disease. Therefore, Islam has also provided a special dispensation for children, pregnant women and patients of chronic diseases such as diabetes mellitus, kidney failure, heart disease, lung disease and cancer not to fast during Ramadhan, because people with these conditions are at high risk of the SARS-CoV-2 virus transmission during this pandemic (Yaqub et al. 2020). Syahid (2020) also expressed how mosques in Indonesia have taken physical distancing measures in congregational prayers to prevent the spread of COVID-19, which is contrast to what is performed in British Muslim community who prefer mosque closure (Al-Astewani 2021).

Pesantren and pandemic

As one of the countries with the largest Islamic education centres in the world, Indonesia has more than 10 000 *pesantrens*, 37 000 madrasas and 5.7 million madrasa *santri* (Tolchah & Mu'ammar 2019). Therefore, Indonesia is home to the largest Islamic education system in the world, where thousands of Islamic schools exclusively cater to the educational needs of the children of Muslim households. Two main types of Islamic education institutions in Indonesia are *madrasahs* (Islamic schools) and *pesantren* (Islamic boarding schools) (Parker & Raihani 2011). *Pesantren* is a typical Indonesian educational institution with five pillars: *kyai*, *santri*, mosques, *kitab kuning* (Classical Islamic books) and dormitory (Dhofier 1982; Madjid 1997). *Pesantren* is a form of educational institution with features distinctive from other schools. The subjects taught in *pesantren* are mainly hands-on subjects based on the interpretation of the *santri* with the *kyai* as the main role model and caregivers (Izfanna & Hisyam 2012; Prawoto et al. 2020).

Pesantren is primarily established to achieve three main missions: firstly, to serve as a religious education institution; secondly, to function as a *da'wah* (proselytising of Islam) institution and thirdly, to act as an institution that empowers the surrounding community (Dhofier 1982). In several aspects, *pesantrens* serve as places to transmit the concept of moral development that are integrated with Islamic sciences (Ilyasin 2020). In line with this, *pesantrens* as social service

institutions, not only play a key role in education but also take a vital part in changing the lifestyle of the community. The distinctive features of the *pesantren* are generally obtained from the interpretation of the *santri*, which become the main focus of the *kyai* (Izfanna & Hisyam 2012). Given the widely ranging aspects of life (from the way of washing to trading) are learned in *pesantren*, the *kyai* is expected to provide *santri* with a holistic learning process by means of evaluation and orientation (Mahfudin 2020). These everyday values are known as the 'path of *santri's* life' (Mustafa et al. 2018).

During a pandemic crisis, *pesantrens* have taken their own preventive measures of SARS-CoV virus transmission as a way to survive by applying the *uzlah* (a Sufi term that means to avoid being with other people) technique and *at-tawazun* (balance) counselling (Arifin & Zaini 2020). The *uzlah* techniques are similar to 'self-isolation' or 'self-quarantine' techniques. This technique is known as a proper method to break the chain of SARS-CoV virus transmission (Bodas & Peleg 2020). Arifin and Zaini (2020) defined *uzlah* as the practice of isolating oneself from the fast pace of worldly matters to live in solitude with the aim of reviving the soul and purifying the thoughts of destructive influences. Arifin and Zaini (2020) added that this is in line with the genuine view of the Sufis, which primarily emphasises on the importance of sanctuary and reduces social interaction with other people. Moreover, *pesantren* also implements *at-tawazun* counselling (a form of Islamic counselling) performed based on religious values (fiqh norms and sufistic life) and the local values of the *pesantren* surrounding. *Al-tawazun* (balance) acts as an accommodative activity to maintain the mental and physical balance of the *pesantren* community. One of the techniques in practicing *at-tawazun* is *riyadah batiniyah* (spiritual endeavour) (by performing prayers, such as *Rokat* prayer [prayer to reject calamities]). Chair (2020) declared that for the Madurese community, the *Rokat* ritual functions as an effort to prevent diseases. Likewise, the *pesantren salafiyah* (*pesantren* Tradisional) is also renowned for the practice of *Gerbat* (mental movement or spiritual action known as *riyadah 'ubudiyah* [worship endeavour] or religious practice as a form of prayer). *Gerbat* is an applicable practice in *pesantren* to maintain mental health and to heal a wounded heart.

Research method

Determining research objects

The selected research subjects consist of three *pesantrens*: *pesantren* Krapyak Bantul, *pesantren* An Nur Bantul and *pesantren* Darul Qur'an wal Irsyad Gunung Kidul. The three research objects were purposively selected by considering three criteria. Firstly, the Quranic *pesantren* provides general education for more than 1000 *santri*. The predetermined number of *santri* is an essential factor to allow the occurrence of mass gathering. Secondly, the *pesantren* is culturally affiliated with the religious organisation Nahdlatul Ulama, which practices rituals of Islamic spirituality in the face of COVID-19. Thirdly, they provide offline education, although not for the entire number of *santri*, which makes them vulnerable to the transmission of SARS-CoV virus.

Types of research

This is a qualitative research based on the data about the theological views of *pesantren* in the face of the COVID-19 pandemic. The approach used is the Phenomenology of Religion offered by Ninian Smart (2000), which looks at religious phenomena with four attitudes, namely, treating phenomena empathetically, comparing the occurring phenomena, entering the worldviews of each *pesantren* and using polymethodic to understand them. Empathy is relevant to the views and attitudes of *pesantren* towards the spread and preventive measures of SARS-CoV virus transmission. The comparison relates to distinctive attitudes of three *pesantrens* in dealing with the spread and preventive measures of SARS-CoV virus transmission. The world view is correlated to the doctrinal and ritual dimensions of three *pesantrens* in the face of COVID-19. Polymethodic emphasises the use of various methods in analysing three *pesantrens* in the face of COVID-19.

Data collection

The research data were obtained in three ways: observation, interviews and documentation. Firstly, observations were made to take a closer look at the actual condition in the *Quranic pesantren* as the research subject in conducting their offline classes in the midst of the COVID-19 pandemic. This observation was carried out to understand the learning atmosphere in three *pesantrens*, including the daily life of the *santri*, the leaflets on the information about COVID-19, hand washing facilities, bathrooms for *santri*, the learning process of *santri*, bedrooms for *santri*, the transition procedure for *santri* before entering the *pesantren* complex and interactions between *santri* and non-*pesantren* communities.

Secondly interviews by the researchers. They interviewed three research informants: the *pesantren* caregivers, the COVID-19 task force team of *pesantrens* and the *santri*. The *pesantren* caregivers were interviewed to reveal about *pesantren* views on COVID-19, *pesantren* policies related to the classroom learning processes and other measurements taken by *pesantren* to contain the SARS-CoV virus transmission. The members of *pesantren* COVID-19 task force were interviewed to provide information and clarification about the measurements taken by the *pesantren* to ensure a safe and sound learning process amidst the spread of COVID-19. *Santri* were also interviewed to find out how they respond to the various regulations made by the *pesantren*.

Thirdly, documentation in this study encompasses all documents related to COVID-19, such as *pesantrens'* decisions regarding the instructions for *santri* to return home, various appeals about health protocols and *pesantrens'* policies related to reopening of the teaching and learning process. The documentation also took the form of photos of the daily activities of *santri* at the *pesantrens*, the copy of prayers'

recitation, *salawat* and *hizib* recited for the rituals of Islamic spirituality. This documentation serves as an authentic evidence of *pesantrens'* policies in the face of the COVID-19 pandemic.

Data analysis

The analysis was started since the beginning of the study, even shortly after determining the research topic. This process makes it different from quantitative research which places analysis as the last step in the research process after the data collection. Data analysis was carried out by sorting and selecting data related to *pesantren* theological views, implementation of health protocols and rituals of Islamic spirituality carried out by the *pesantren*. This study treats all data and information as equally essential. In other words, no data is positioned as determinant because everything complements each other. Every policy of the *pesantren* regarding the implementation of offline education is closely related to the values shared by each of these *pesantrens*. Therefore, the analysis aims to disclose the concealed meaning behind every action.

Results

This study presents three important findings: the views of *pesantrens* on the COVID-19 pandemic, the applicable adaptation and modification of health protocols and rituals of Islamic spirituality to deal with the COVID-19 pandemic.

The views of the Quranic *pesantrens* on the coronavirus disease 2019 pandemic

Three Quranic *pesantrens*, namely, Krapyak, An Nur Ngrukem and Darul Qur'an wal Irsyad Gunung Kidul share the same opinion about the fact that the outbreak of COVID-19 is for real. In other words, they do believe that it is not a myth or a conspiracy as some others who shared doubts about its existence (https://www.cnnindonesia.com). Overall, the Quranic *pesantrens* share three distinctive views on the outbreak of COVID-19 (Table 1). Firstly, they deem the COVID-19 pandemic as a catastrophe that may befall upon anyone, both believers and non-believers, including the *Quranic pesantrens*. This accident can only occur because of the will of Allah, as mentioned in the Qur'an, al-Hadid [57]:22, so that people learn about the meaning of patience. Everyone is prone to the transmission of SARS-CoV virus, and at the same time has the ability to avoid it by putting their best efforts in conducting the following steps: maintaining cleanliness, complying with health protocols and having patience (Qur'an, al-Baqarah, [2]:45) and *tawakkal* (surrendering fully to God) (Qur'an, al-Talaq [65]:3).

Secondly, the COVID-19 pandemic is seen as a *bala'* (an ordeal), which is unavoidable in human life, as mentioned by Abdul Haris, Khairun Niat and Nilzam. *Bala'* was intentionally sent down by Allah SWT in order to test one's faith and level of patience, as stated in the Qur'an, al-Baqarah [2]:155. The COVID-19 pandemic is an ordeal that can befall everyone, good and bad person, including *kyais* and *hafizs* (Qur'an memorisers). Like other pandemics, there is no cure for COVID-19 and there is no exact prediction when it will go away. However, it is necessary to take some preventive measures to contain the transmission of COVID-19 pandemic, amongst others by way of self-isolation. This method of preventive measure against the outbreak of diseases is clearly stated in the hadith of the prophet: people who are residing in an area with the outbreak of a disease shall not leave the area, and people who are residing outside the area shall not enter the area with the pandemic. Even if you have taken the preventive measures, you still contract COVID-19, and this is the destiny of Allah. Then if eventually the person exposed to COVID-19 dies, he is a martyr, as mentioned in the '*sahih hadith* (valid tradition of Prophet Muhammad)'.

Thirdly, COVID-19 is perceived as both a catastrophe and an ordeal for all mankind. This is evidenced by the fact of the high rate of death because of SARS-Cov virus transmission, and the larger number of infected patients, including those who memorised the Qur'an. On this basis, there is no way for all mankind but to put their best effort to avoid the spread of SARS-CoV virus (*ikhtiar or* endeavour) and surrender fully to God for protection (*tawakkal* or surrender to God). To anticipate the ups and downs of the degree of *tawakkal* (surrender), one needs to implement strict health protocols, such as by wearing masks, maintaining cleanliness and implementing physical distance against the crowd. Such health protocols are well applied in the *pesantren*, as Abdul Haris articulated, 'At the Darul Qur'an, we apply two approaches: increasing the amount of time for *dhikr* and applying strict health protocols'. This is in accordance with the moderate view of Nahdlatul Ulama, which stands in the middle by way of synergising between the concept of *tawakkal* (surrender) and *ikhtiar* (endeavour). More than that, the Darul Qur'an considers COVID-19 as a blessing, 'since it provides a way for the *pesantren* to better apply Islamic principles, such as environmental cleanliness, social care and the adoption of a healthy lifestyle'.

As an ordeal and catastrophe, the outbreak of COVID-19 is deemed to comprise wisdom and grace, so that people can help each other and maintain cleanliness. Nilzam revealed that on the one hand, COVID-19 generates wisdom as it encourages humans to stay humble (*tawadu'*) instead of being arrogant, and urges people to help each other, especially the patients infected with SARS-CoV virus. On the other hand, COVID-19 serves as a blessing because those who die on the attempt to recover from the illness will become a martyr, as Khoirun Niat pronounced.

Health protocols in the Quranic *pesantrens*

As President Jokowi called for social restrictions with effect from 15 March 2020, there had been a less conducive learning atmosphere in the Quranic *pesantrens*. The

TABLE 1: The views of the *Quranic pesantrens* on the coronavirus disease 2019 pandemic.

Views on COVID-19	Implications	Attitudes	References
Catastrophe	Everyone is prone to the SARS-CoV virus transmission but preventive measurements can be taken. It is necessary to learn about the meaning of patience.	The transmission of SARS-CoV virus can be avoided by putting the best endeavours, such as by way of maintaining cleanliness and complying with strict health protocols.	Qur'an, al-Hadid [57]:22; Qur'an, al-Baqarah, [2]:45; Qur'an, al-Talaq [65]:3.
Bala' (an ordeal)	Everyone is prone to the transmission, including those who memorise the Qur'an. The spread of disease is meant to test the degree of faith.	The disease can only go away on Allah's will. It is suggested to intensify our efforts for *dhikr* and prayers.	Qur'an, al-Baqarah [2]:155.
Both catastrophe and ordeal	Everyone is prone to the transmission, and he or she may recover or die. COVID-19 is sent down to test the faith and patience.	It shall be faced with the best endeavour to avoid the transmission (health protocols) and by surrendering fully to God (*tawakkal*), prayer and *dhikr*.	Qur'an, al-Hadid [57]:22; Qur'an, al-Baqarah, [2]:45; Qur'an, al-Talaq [65]:3.

COVID-19, the coronavirus disease 2019.

situation was worsened by the dramatic increase in confirmed cases of COVID-19, including in Yogyakarta (https://www.liputan6.com) and mostly because of the inaccurate media coverage (https://bisnis.tempo.co). Given this condition, Pondok Krapyak and Darul Qur'an wal Irsyad decided to halt the learning process and send their *santri'* home on 21 and 22 March 2020, whilst An-Nur Ngrukem did the same on 23 March 2020. This measurement was taken by the *pesantrens* for three reasons. Firstly, it was carried out to accommodate the number of requests from the parents of the *santri* to send the *santri* home for the sake of their safety. Secondly, the measurement was taken to meet the recommendation from the government. Thirdly, it was performed to comply with the circular letter from the PBNU (The Nahdlatul Ulama Central Board) Rabitah Ma'ahid Islamiyah (RMI or Assosiation of Islamic *pesantren*), advising the *pesantrens* to send their *santri* home, as indicated by the interview with the three *pesantrens'* COVID task force.

The *pesantrens* mainly apply two methods to send their *santri* home. Firstly, the parents or guardians with a letter of authority are required to pick up the *santri*.

> Those who were allowed to pick the santri up were the families of the santri and/or guardians as stated by a letter of authority from the parents of the santri. There were 2 posts for picking up the santri, namely the pick-up post for male santri and the pick-up post for female santri. Pickers were prohibited from entering the pesantren area, and thus were only permitted to wait outside the front gate of the pick-up post. (male, 26 years old, COVID team in pesantren; female, 42 years old, pesantren leader; female, 41 years old, teacher)

Secondly, *santri* were escorted to their respective areas using rented cars.

> The management grouped the santri based on their area of origin and drove them to their respective homes using a rented car. Thus, the santri could go home using the same vehicle with their fellow santri who come from the same area. (male, 46 years old, teacher)

These two methods of sending the *santri* home are expected to ensure that *santri* will arrive at their respective homes safe and sound as a way to avoid the transmission of SARS-CoV virus.

However, after about 2 months, the *santri* being home, four new problems emerged. Firstly, countless number of parents worried about the negative circle of friends in their surrounding environment at home that might affect their children, in addition to the negative effects of the uncontrolled use of gadgets. Secondly, the *santri* were fed up with staying at home for too long without having any effective learning activities. Thirdly, there had been an increasingly ineffective process of memorising the Qur'an for the *santri* with the online model. The use of online technology enabled the *santri* to 'manipulate' their mastery of Quranic verses. For instance, 'The santri were seemed fluent during the recitation of Qur'an memorization because they directly read the Quran placed in front of them, instead of memorizing it' (An interview with Esti Wuryanti and Akhyar). Fourthly, the community living in the surrounding environment of *pesantrens* were suffering from deprived welfare and economic hardship as the *santri* returned home. These four problems underpin the reason for *pesantrens* to ask the *santri* to return to *pesantrens*.

Despite the alarming number of confirmed cases, *pesantrens* decided to start the offline teaching and learning process at *pesantrens* by complying with the COVID health protocol. Prior to the offline learning implementation, *pesantrens* were required to obtain official permission from the government for the offline learning to take place, even though it was not made fully effective. Offline learning official permission is only granted to *pesantrens* with a full supporting system for implementing health protocols, such as the COVID-19 task force, quarantine places and the standard learning process during the COVID-19 pandemic.

The *santri* returned to *pesantrens* in stages based on the capacity of the quarantine room of *pesantren*. Before departing to *pesantrens*, the *santri* were required to have a self-quarantine at homes for 2 weeks and upon their arrival at *pesantrens* they had to undergo another 14 days of self-quarantine before carrying out their daily activities in *pesantrens*.

> Prior to the quarantine process at the pesantrens, the santri were screened and were required to apply strict health protocols, such as bathing and changing clothes, washing dirty clothes in a destined laundry. (male, 39 years old, pesantren leader; male, 26 years old, COVID team in pesantren)

Having completed the quarantine period at *pesantrens* for 14 days, the *santri* began to do their regular activities in *pesantrens*, just like the regular activities before the strike of COVID-19. The only difference lies at the requirement to apply strict health protocols in all activities. For instance,

santri were required to wear masks during the learning activities or when participating in other activities, such as performing arts and beauty contests. In addition, the *pesantrens* also forbade *santri* from making a direct contact with outsiders, including the parents of the *santri*. According to Amiq and Yustin Amalia,

> Santri were prohibited from interacting with parties outside pesantrens, even the guardians were not allowed to visit santri. Instead, the regular visit session was replaced with virtual visit. Violating this policy means the santri have to return home. (female, 22 years old, teacher)

The same rules also apply to other Quranic *pesantrens*.

To keep their immune system, *santri* are required to do some activities for fun as a way to keep them happy and cheerful, such as miscellaneous sports, gymnastics, sunbathing, the practice of creative writing (poetry and short stories) and painting. Moreover, *pesantrens* also improve the *santri's* diet by adding some nutrients, such as side dishes and milk (Amiq, Yustin and Esti).

Spiritual protective measures from the coronavirus disease 2019

The coronavirus disease 2019 is a creature sent by Allah that operates according to His commands. If Allah has predestined someone to be infected by the virus, he would still contract the disease no matter what he did to protect himself, even if he applied strict health protocols against SARS-CoV virus. Likewise, a person who contracts the disease will not certainly die if he is not destined to die. On this basis, apart from adopting strict health protocols as a contextual protective measure, *pesantrens* also apply spiritual protective measures against the spread of SARS-CoV virus.

Three *pesantrens* have applied their own distinctive spiritual protective measures (Table 2), which ranged from prayers, *salawat* recitation and *hizib*. The different types of spiritual protective measures are entirely depended on two aspects: the traditional rituals of Islamic spirituality in each *pesantren* and the rituals specifically prescribed by the *pesantrens'* caregivers in the face of the COVID-19 pandemic.

For instance, *pesantren* An-Nur regularly applies three rituals to ward off the spread of COVID-19. Firstly, *santri* are required to intensify *salawat* recitation for the Prophet which reads *Allahumma Shalli ala Sayyidina Muhammad wa `ala Alihi wa Ashhabihi ajma`in* (literary meaning: O Allah, give mercy (compassion) and salvation to the Prophet Muhammad) after each *Fardhu* (obligatory) prayer. Secondly, *santri* shall recite *thibbil qulub salawat* (prayer for healing of illness) regularly after performing the *Asr* prayer. Thirdly, *santri* are encouraged to recite more *Istighfar* (ask God for mercy). People who recite *salawat* and *istighfar* are believed to be protected by Allah from the SARS-CoV virus, as Allah says in the Qur'an, al-Anfal (8):33, *And Allah would not punish them while you were amongst them. Allah will not punish them (either) while yet they ask for forgiveness.* 'If in the past the physical presence of Prophet Muhammad prevented people from punishments (*adhab*), the recitation of *salawat* is an effort to present the Prophet Muhammad to protect us against the escalating spread of the COVID-19 transmission in the nearby surrounding,' said Niat (male, 39 years old, *pesantren* leader).

TABLE 2: Spiritual protective measures from the coronavirus disease 2019.

Pesantren	Time	Recitation
Krapyak	Maghrib	*Asma' bismil* (Prayer to reject calamities) one time
		The Qur'an, Al-Ikhlas three times
		The Qur'an, al-Falaq one time
		The Qur'an, al-Nas one time
		Ayat Kursi (Al-Baqarah, 255), one time
	After five prayers (*Fardlu* prayers)	*Salawat tola' bala* one time
		Salawat Thibbil Qulub (Recitation asking for health), 11 times
		The Qur'an, al Insyirah seven times
	After Maghrib and Shubuh prayers	*Hasbiya Allah* (Allah is sufficient for me), 10 times
	At any time or not restricted to a certain schedule	*Shalat sunnah mutlak* (additional prayers that are not bound by time)
	Drinking water	Recitation of prayers for the drinking water
Pesantren An-Nur	Every *Ashr*	Recitation of *Ratb al-Haddad* (the name of a collection of prayers), as many as possible
		Recitation of Salawat Thibbil Qulub (asking for health), as many as possible
	At any time	Recitation of *Salawat Muhammadiyah* (prayer to the prophet Muhammad) as many as possible
	Every night	*Syimt al-Durar* (Prayers and praise to the prophet), one time
Pesantren Darul Qur'an wal Irsyad	After Shubuh prayer	*Wirid Latif, Ratib al-Imam* and Hizib *Nawawi* (the name of a collection of prayers), one time
	After five prayers (Fardhu prayers)	*Hizib bahr* (Prayer asking Allah for help), one time
	After Maghrib prayer	*Ratib Haddad* (the name of a collection of prayers), one time
	Morning ceremony	*Asmaul Husna* (the names of Allah) and hizib bahar (Prayer asking Allah for help), one time
	Prior and After Shalat Tahajjud	*Asmaul Husna,* (the names of Allah) one time
	Tuesday evening	Salawat Muhammadiyah (prayer to the prophet Muhammad) and Burdah (prayers and praise for the Prophet Muhammad) one time.
	Thursday evening	*Tahlil* (the recitation of *La ilaha illa Allah*), The Qur'an, *Yasin; Maulid al-Barzanji* (praise to the prophet's family), one time

Pesantren Krapyak applies two types of Islamic rituals: the ritual in congregation and individual rituals. The rituals in congregation are conducted after maghrib prayer by reciting *Bismillahi La ya dhurru Ma`a ismihi syay'un fi al-ardh wa la fi al-sama wa huwa al-sami 'al-`alim* (Prayer asking God for protection), one time, The Qur'an, al-Ikhlas three times, al-Falaq once, Al-Nas once and Ayat Kursi once. After each *fardhu* prayer, *santri* recites *Allahumma Shalli `ala sayyidina Muhammad wa `ala Ali sayyidina Muhammad Sholatan tadfa'u biha `anna al-tha`na wa al-tha`un ya man arada syai'an an yaqula lahu kun fayakun* (*salawat* recitation to reject the pandemic) (11 times, in addition to the unrestricted recitation of the *thibbil qulub* (recitation asking for health) prayer. The individual ritual of spirituality includes the recitation of Surah al-Insyirah seven times after each Fardhu prayer, recitation of the *hasbiya Allah La ilaha illa Huwa `alaihi tawakkaltu wa huwa rabbul` arsy al-`azhim* (Surrender prayer to God) and 10 times after Maghrib prayer and Shubuh prayer and performing Sunnah Mutlaq prayers (additional prayers that are not bound by time) and *dhikr* (Islamic recitation to remember God). The recitation in the prescribed rituals is derived from the *ijazah* (a prescribed recitation) from two religious women leaders, Ida Fatimah Zainal and Hannah from Lirboyo Kediri. In addition to these readings, santri are also provided a drinking water containing the prayers as part of protective measurements from the COVID-19 outbreak. (female, 42 year old, pesantren leader; male, 46 years old, pesantren leader; female, 22 years old, teacher)

When a *santri* is confirmed COVID-19 positive, the intensity of the ritual is increased and another recitation is added. They perform the prayer rituals after all 5 times of Fardhu Prayers, recite the *thibbil qulub prayer* 7 times and al-Fatihah 3 times by repeating the verse *iyyaka na'budu wa iyyaka nasta`in* (You 'alone' we worship and You 'alone' we ask for help) 11 times, whilst inwardly intending to ask Allah for recovery. This practice is believed to strengthen the body's immune system and a form of healing treatment. Given these rituals, all santri who were confirmed positive could recover from the disease, even though the recovery time varied. Some *santri* immediately recovered after three days, some recovered in seven days, some even took up to fourteen days to recover (an interview with Yustin).

Pesantren Darul Qur'an wal Irsyad practices several kinds of rituals as protective measurements against the outbreak of COVID-19 (Figure 1), namely, (1) *Wirid Latif, Rotib Imam* and *Hizib Nawawi* (the name of a collection of prayers), recited one time after the Fajr prayer, (2) hizib bahr (Prayer asking Allah for help) recited one time after the Fardhu prayer, (3) *Ratib Haddad* (the name of a collection of prayers) recited one time after Maghrib prayer, (4) *Asmaul Husna* (The names of Allah) and hizib bahr recited one time in every morning ceremony before starting the daily activities in *pesantren*, (5) *Asmaul Husna* one time before and after the midnight prayer, (6) Salawat Muhammadiyah and Burdah every Tuesday evening and (7) *Tahlil* (the recitation of *La ilaha illa Allah*),

Source: Darul Qur'an Islamic Boarding School

FIGURE 1: Collection of prayers recited at the Darul Qur'an Islamic Boarding School.

Yasin and Maulid al-Barzanji (praise to the family of the Prophet Muhammad) every Thursday evening. These readings are a prescribed recitation from Sayyid Alwi Al-Maliki as a teacher of KH Kharis Marzuki, caretaker of *Pesantren* Darul Qur'an wal Irsyad (an interview with Akhyar and Esti Wuryani).

Discussion

This research shows the distinctive and unique mechanism of *pesantrens* in dealing with the COVID-19 pandemic. This fact is indicated by three points. Firstly, COVID-19 is a catastrophe and an ordeal for all mankind that must be addressed with the best physical and mental effort. Secondly, such effort is applied in the health protocols applied by *pesantrens* whilst sending the *santri* home at the early outbreak of the COVID-19, the procedures to welcome *santri* who return to *pesantrens*, the learning process and the daily life of the *santri* at the *pesantrens* during the pandemic situation. The applicable health protocols are adjusted according to the needs and local context of each *pesantren*. Thirdly, pesantrens also apply spiritual endeavours through the recitation of certain verses in the Qur'an, prayers, *hizib* (a collection of certain prayers) and recitation of prayers for drinking water. These three points indicate the comprehensive approach of Quranic *pesantren* in dealing with COVID-19. This practice confirms what has been shown by Cohen (2021) and Mosqueiro et al. (2020) that religion, in this case *pesantren*, emphasises theology of health in providing students with spiritual calm and peace. It also strengthens Sam D. Gill's notion that the Qur'an as a holy book, not only has an informative function but also has a performative function. Whilst the first function emphasises on the instructions of the Quranic verses to maintain health, the second concerns on the practice of using the verses of the Qur'an as a means of healing through recitation and writing. It is clear that the spiritual practices applied by the *santri* of the three *pesantrens* act as the performative function of the Qur'an (Denny & Taylor 1985).

The comprehensive approach of these *pesantrens* in dealing with COVID-19 is a manifestation of authentic faith shared by many *pesantrens*. This authenticity is obtained from the viewpoint of these Quranic *pesantrens* that SARS-CoV virus is Allah's creature who only works on His orders. This view pinpoints a synergy between divine and worldly reasoning amongst *pesantrens* in responding to SARS-CoV virus. Worldly reasoning is demonstrated by the contextual application of health protocols to avoid the malignancy of SARS-CoV virus. Meanwhile, divine reasoning is reflected in the implementation of prayer – Islamic rituals of spirituality. These rituals, as also mentioned by Chair (2020), are intended to shape an attitude of patience and submission which is believed to increase body immune system as a protective measure against the spread of SARS-CoV virus. This fact proves that Quranic *pesantrens* have their own distinctive systemic and comprehensive view and way of dealing with SARS-CoV virus, which is different from the widely shared medical perspective that positions SARS-CoV virus as a threat to be contained, controlled and conquered with the injection of COVID-19 vaccine.

The comprehensive and systemic approach of three *pesantrens* in the face of the COVID-19 pandemic illustrates that *pesantrens* – to borrow a quote from Evans-Pritchard (1965) and Salehudin (2018) – have their own rationality. This rationality is obtained from the worldviews of the Quranic *pesantrens* in attempting to regain their daily regular activities as in the normal condition. The shared belief of these Quranic pesantrens that SARS-CoV virus is a God's creature and only works according to His orders makes them apply a different measurement from the general health protocols and government policies. These measurements prevent these Quranic *pesantrens* from excessive fear about the spread of SARS-CoV virus because the spread of the virus will only take place in accordance with Allah's will and orders. Nonetheless, they consider that modified health protocols and special rituals of necessity as a manifestation of patience and endeavour against the ordeal and catastrophe sent down by Allah.

The distinctive feature of this study when compared with the previous studies on COVID-19 lies on the uniqueness of Quranic *pesantrens* as a subculture that have their own way of coping with the spread of SARS-CoV virus. Whilst the previous studies were inclined to address the correlation between the spread of SARS-CoV virus and *pesantren* in terms of management, learning models and economic empowerment in the time of COVID crisis, this study showcases the theology of health of Quranic *pesantren* based on local wisdom and creativity in dealing with COVID-19. The distinctive protective measurements against the spread of COVID-19 applied by Quranic *pesantrens* indicate their own meaningful values and their own theology of health which prevent *pesantrens* from excessive worries in living a normal life amidst the COVID-19 pandemic.

The theology of health of these *pesantrens* may serve as an alternative role model for the public at large in dealing with the spread of SARS-CoV virus in a rational, productive and innovative manner. On this basis, the theology of health model of *pesantren* may be deemed as a considerable alternative to be included in government policy in dealing with the transmission of COVID-19. This policy allows the government to touch the spiritual aspect of the public to prevent them from excessive fear about this pandemic.

Conclusion

The results of this study denote that the theology of health of *pesantren* is an appropriate reference for other *pesantrens* in Yogyakarta in the face of the COVID-19 pandemic. Three Quranic *pesantrens* in Yogyakarta applied a comprehensive approach through modified health protocols adjusted to the local context of the *pesantren*. In addition, they also performed spiritual endeavours by reciting the verses of the Qur'an, *salawat* of the Prophet, *hizib* and prayers. This approach was

taken based on the view shared by these Quranic *pesantrens* that COVID-19 is a divine being who works only on His orders. The distinctive protective measures taken by these Quranic *pesantrens* are a manifestation of the *pesantren* as a subculture that has its own local wisdom in dealing with the COVID-19 pandemic. This point delineates a transformation of health theology amongst *pesantrens*. Prior to the COVID-19 pandemic, *pesantrens* tended to apply a nearly fatalistic theological view, but the numerous victims of COVID-19 have turned the fatalistic theological view of the *pesantren* into a rational–transformative theological view as indicated by the external and internal efforts of *pesantren* in dealing with COVID-19 (https://www.duniasantri.co/suddenly-jabariyah/).

The results of this study serve as a beneficial input for policymakers in formulating a comprehensive strategy in dealing with the COVID-19 pandemic. Efforts to tackle the COVID-19 pandemic shall not only adhere to technical, procedural and medical health protocols but also embrace the spiritual values adopted in society. It is essential to apply this strategy to avoid community resistance in the policymaking regarding the handling of the COVID-19 pandemic. This way is expected to urge community participation through efforts in coping with COVID-19 with a better efficacy.

Nevertheless, this study has two limitations: firstly, it only examines three *pesantrens* located in Yogyakarta and, secondly, it excludes the surrounding community of the *pesantrens*. Thus, it is expected that further research will consider examining some non-Quranic *pesantrens* located in Yogyakarta and outside Yogyakarta, especially *pesantrens* which become the clusters of the COVID-19 pandemic. This way is projected to generate more reliable picture as an approach to formulate the theology of the health of *pesantrens*.

Acknowledgements

The authors thankfully acknowledge the informants Maya, Nilzam, Khoniq, Haris, Esti, Akhyar, Khairun Niat, Bahrul Amiq, Hubab Naufal and Nurus Sa`adah.

Competing interests

None of the authors of this study has a financial or personal relationship with other people that could inappropriately influence or bias the content of the study.

Authors' contributions

All listed authors contribute to this article. A.B. wrote the original draft, reviewed and edited it. A.S. conceptualised the study and managed the project administration. A.M. was responsible for the methodology and validation. S.Z.Q. wrote the formal analysis and compiled the resources. N.H. wrote the visualisation and supervised the project.

Ethical considerations

This article followed all ethical standards for research, without direct contact with human or animal subjects.

Funding information

This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial or not-for-profit sectors.

Data availability

Data sharing is not applicable to this article as no new data were created or analysed in this study.

Disclaimer

The views and assumptions expressed in this article are those of the authors and do not necessarily reflect the official policy or position of any affiliated agency of the authors.

References

Abdullah, I., 2020, 'COVID-19: Threat and fear in Indonesia', *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy* 12(5), 488–490. https://doi.org/10.1037/tra0000878

Ahmad, Z. & Ahad, A., 2020, 'COVID-19: A study of Islamic and scientific perspectives', *Theology and Science* 19(1), 32–41. https://doi.org/10.1080/14746700.2020.1825192

Al-Astewani, A., 2021, 'To open or close? COVID-19, mosques and the role of religious authority within the British Muslim community: A socio-legal analysis', *Religions* 12(1), 11. https://doi.org/10.3390/rel12010011

Al Eid, N.A. & Arnout, B.A., 2020, 'Crisis and disaster management in the light of the Islamic approach: COVID-19 pandemic crisis as a model (a qualitative study using the grounded theory)', *Journal of Public Affairs* 20(4), e2217. https://doi.org/10.1002/pa.2217

Alvarez, M.L. & Cardineau, G.A., 2010, 'Prevention of bubonic and pneumonic plague using plant-derived vaccines', *Biotechnology Advances* 28(1), 184–196. https://doi.org/10.1016/j.biotechadv.2009.11.006

Arifin, S. & Zaini, A., 2020, 'Decision of implementing Uzlah and Gerbat techniques in Islamic boarding school as preparedness response for COVID-19 pandemic', *Unnes Journal of Public Health* 9(2), 126–134. https://doi.org/10.15294/ujph.v9i2.38107

Ashraf, H., Faraz, A., Raihan, M. & Kalra, S., 2020, 'Fighting pandemics: Inspiration from Islam', *Journal of the Pakistan Medical Association* 70(Suppl 3), S153–S156. https://doi.org/10.5455/JPMA.34

Bodas, M. & Peleg, K., 2020, 'Self-isolation compliance in the COVID-19 era influenced by compensation: Findings from a recent survey in Israel', *Health Affairs* 39(6), 936–941. https://doi.org/10.1377/hlthaff.2020.00382

Camus, A., 2013, *Sampar*, transl. NH Dini, Penerbit Obor, Jakarta.

Chair, B.M., 2020, 'Dimensi Kosmologis ritual Rokat Pandhaba pada Masyarakat Madura', *Jurnal SMART* 6(1), 127–141. https://doi.org/10.18784/smart.v6i1.952

Clobert, M., 2021, 'East versus west: Psychology of religion in East Asian cultures', *Current Opinion in Psychology* 40, 61–66. https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2020.08.021

Cohen, A.B., 2021, 'You can learn a lot about religion from food', *Current Opinion in Psychology* 40, 1–5. https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2020.07.032

Denny, F.M. & Taylor, R.L., 1985, *The holy book in comparative perspective,* University of South Carolina Press, Columbia, SC.

Dhofier, Z., 1982, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, LP3ES, Jakarta.

Dhofier, Z., 1994, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, 6th edition, LP3ES, Jakarta.

Eryilmaz, A. & Kula, N., 2020, 'An investigation of Islamic well-being and mental health', *Journal of Religion and Health* 59, 1096–1114. https://doi.org/10.1007/s10943-018-0588-0

Evans-Pritchard, E.E., 1965, *Theories of primitive religion,* Oxford University Press, London.

Hancock, V.R., 2020, 'Developing a theology of joy: A personal exploration using narrative accounts – Learning to sing in a foreign land', *Journal of Disability and Religion* 24(3), 317–331. https://doi.org/10.1080/23312521.2020.1750534

Hanna, A., Azizah, S. & Atiya, H., 2020, 'Dinamika Pesantren Dalam Merespons Pandemi COVID-19 Di Madura', *DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies* 5(2), 213–242. https://doi.org/10.22515/dinika.v5i2.2923

Ilyasin, M., 2020, 'Transformation of learning management: Integrative study of Islamic boarding school curriculum', *Dinamika Ilmu* 20(1), 13–22. https://doi.org/10.21093/di.v20i1.2006

Ishii, M., 2003, *Cherry blossoms and lily: Comparing the understanding of death and resurrection in the traditional Japanese view and Christian teaching*, ProQuest Information and Learning Company, Ann Arbor.

Izfanna, D. & Hisyam, N.A., 2012, 'A comprehensive approach in developing akhlaq: A case study on the implementation of character education at Pondok *Pesantren* Darunnajah', *Multicultural Education and Technology Journal* 6(2), 77–86. https://doi.org/10.1108/17504971211236254

Juniartha, M.G., 2017, 'Teknik Meditasi pada Perkumpulan bai Usada di Denpasar Sanur Kauh kecamatan Denpasar Selatan Kota Denpasar (Kajian Teologi Kesehatan Hindu)', *Jurnal Penelitian Agama* 3(1), 26–47.

Kahfi, S. & Kasanova, R., 2020, 'Manajemen Pondok Pesantren Di Masa Pandemi COVID-19', *Pendekar: Jurnal Pendidikan Berkarakter* 3(1), 26–30.

Kirkpatrick, L.A., 2019, 'An attachment-theory approach to the psychology of religion', in B. Spilka & D.N. McIntosh (eds.), *The psychology of religion,* pp. 114–133, Routledge, New York, NY.

Li, X., Xu, S., Yu, M., Wang, K., Tao, Y., Zhou, Y. et al., 2020, 'Risk factors for severity and mortality in adult COVID-19 inpatients in Wuhan', *Journal of Allergy and Clinical Immunology* 146(1), 110–118. https://doi.org/10.1016/j.jaci.2020.04.006

Madjid, N., 1997, *Bilik-Bilik Pesantren*, Paramadina, Jakarta.

Mahfudin, M., 2020, 'Tradisi 'Nyewu Salawat' di Pondok *Pesantren* Miftakhul Jannah Kalipucang Kulon Batang', *Jurnal Living Hadis* 5(2), 221–235.

Maulana, A.M.R., 2020, 'Pandemi dalam Worldview Islam: Dari Konsepsi ke Konspirasi', *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman* 31(2), 307–323. https://doi.org/10.33367/tribakti.v31i2.1232

Mosqueiro, B.P., Caldieraro, M.A., Messinger, M., Da Costa, F.B.P., Peteet, J. & Fleck, M.P. de A., 2020, 'Religiosity, spirituality, suicide risk, and remission of depressive symptoms: A 6-month prospective study of tertiary care Brazilian patients', *Journal of Affective Disorders* 279, 434–442. https://doi.org/10.1016/j.jad.2020.10.028

Mustafa, M., Yudono, A., Wikantari, R. & Harisah, A., 2018, 'Implementation of Islamic values in houses around Darul Istiqamah Islamic boarding school in Maccopa, Maros', *Pertanika Journal of Social Sciences and Humanities* 26(4), 2731–2746.

Mustaqim, A., 2012, 'Argumentasi Tradisi Pengobatan Nabi', in S. Syamsuddin (ed.), *Islam, Tradisi dan Peradaban*, pp. 283–304, Bina Mulia Press, Yogyakarta.

O'Neill, W.D., 2017, 'Toward a fuller view: The effect of globalized theology on an understanding of health and healing', *Missiology: An International Review* 45(2), 204–214. https://doi.org/10.1177/0091829616684863

Parker, L. & Raihani, R., 2011, 'Democratizing Indonesia through education? Community participation in Islamic Schooling', *Educational Management Administration and Leadership* 39(6), 712–732. https://doi.org/10.1177/1741143211416389

Prasetia, S.A., & Fahmi, M., 2020, 'Reorientasi, Peran dan Tantangan Pendidikan Islam di Tengah Pandemi', *Tarbawi: Jurnal Pendidikan* 9(1), 21–37.

Prasetyo, M.A.M., Bashori, B. & Lailisna, N.N., 2020, 'Strategy of boarding school (Pesantren) education in dealing with the COVID-19 pandemic', *Khalifa: Journal of Islamic Education* 4(2), 142–160.

Prawoto, I., Rohmah, S.N. & Sunarya, F.R., 2020, 'Peran Preventif Pemimpin Dalam Pencegahan Penyebaran COVID-19; Strategi Syaykh Al-Zaytun di Ma'had Al-Zaytun dan Kontribusinya Terhadap Masyarakat Sekitar', *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-i* 7(5), https://doi.org/10.15408/sjsbs.v7i5.15571

Qudsy, S.Z., Awwabin, M.R. & Sholahuddin, A., 2020, 'Temboro Tablighi Jamaat's reception to Hadith on COVID-19', *DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies* 5(2), 191–212.

Qudsy, S.Z., Masduki, M. & Abror, I., 2017, 'Puasa Senin Kamis di Kampung Pekaten', in *Annual conference for Muslim scholars Kopertais Wilayah IV Surabaya*, pp. 564–573, viewed 15 October 2020, from proceedings.kopertais4.or.id/index.php/ancoms/article/view/103

Rajab, K., 2010, 'Psikologi Iman sebagai Penguatan Nilai Teologis dalam Kesehatan Mental Islam', *Sosio-Religia* 9(3), 919–932.

Salehudin, A., 2018, 'Theologizing farming: Religiosity and economic rationality of Muslim people in the Dieng mountains', Dissertation, Gadjah Mada University, Indonesia.

Setiawan, W.L., 2020, 'Program one Pesantren one product Dapat Menjadi Pendekatan Akselerasi Bisnis Di Pesantren Pada Masa Pandemi COVID-19', *Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat* I(2), 55–60.

Setiawan, A.E., Rizki, F., 2020, 'E-Learning Sebagai Pembelajaran Inovatif Pada Masa Pandemic Covid-19 Di Pondok Pesantren Darul Huffaz', *Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat Ungu* 2(2), 100–103.

Smart, N., 2000, *World views: Cross cultural exploration of human belief*, Prentice Hall, Hoboken.

Shufiyah, F., 2018, 'Pernikahan Dini Menurut Hadis dan Dampaknya', *Jurnal Living Hadis* 3(1), 47–70. https://doi.org/10.14421/livinghadis.2017.1362

Suryadi, S. & Mansur, M., 2017, 'Peran Kajian Islam Berbasis Pesantren Tradi sional sebagai Pemblokir Aliran Radikalisme dan Intoleransi', *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 18(2), 225–239. https://doi.org/10.14421/esensia.v18i2.1483

Syahid, A., 2020, 'Living hadith in the practice of distancing the line (ṣaff) in congregational prayers during corona pandemic', *Jurnal Living Hadis* 5(2), 245–266. https://doi.org/10.14421/livinghadis.2020.2284

Tolchah, M. & Mu'ammar, M.A., 2019, 'Islamic education in the globalization era: Challenges, opportunities, and contribution of Islamic education in Indonesia', *Humanities and Social Sciences Reviews* 7(4), 1031–1037. https://doi.org/10.18510/hssr.2019.74141

Tucker, M.E., & Grim, J., 2003, 'Introduction', in R.C. Foltz, F.M. Denny, & A. Baharuddin (eds), *Islam and ecology: A bestowed trust*, Center for the Study of World Religions, Cambridge.

Vermeer, P. & Kregting, J., 2020, 'Religion and the transmission of COVID-19 in the Netherlands', *Religions* 11(8), 393. https://doi.org/10.3390/rel11080393

Wahid, A., 2000, *Prisma Pemikiran Gus Dur*, LKiS, Yogyakarta.

Wahid, A., 2001, '*Pesantren sebagai Sebuah Subkultur', Menggerakkan Tradisi: Esai-Esai Pesantren*, LKiS, Yogyakarta.

Wasyik, T. & Hamid, A., 2020, 'Implementasi e-learning dalam Pembelajaran Alquran era COVID-19 di Sanggar Tahfidz entrepreneur Krian Sidoarjo', *EDUDEENA: Journal of Islamic Religious Education* 4(1), 13–24.

Wujtewicz, M., Dylczyk-Sommer, A., Aszkiełowicz, A., Zdanowski, S., Piwowarczyk, S. & Owczuk, R., 2020, 'COVID-19 – What should anaesthesiologists and intensivists know about it?', *Anaesthesiology Intensive Therapy* 52(1), 34–41. https://doi.org/10.5114/ait.2020.93756

Yaqub, S., Rana, M.U. & Aukrust, P., 2020, 'Ramadan under COVID-19-pandemien', *Tidsskrift for Den Norske Laegeforening: Tidsskrift for Praktisk Medicin, Ny Raekke,* viewed 20 October 2020, *from* https://doi.org/10.4045/tidsskr.20.0390

Online sources

https://news.detik.com/berita-jawa-barat/d-5251611/klaster-pesantren-rumah-tangga-picu-kasus-Covid-19-jabar-lampaui-jakarta/2.

https://tirto.id/kemenag-27-pesantren-jadi-klaster-corona-1400-santri-positif-f5q2.

https://www.ayotegal.com/read/2020/11/15/5330/32-pondok-pesantren-di-indonesia-jadi-klaster-Covid-19.

https://www.suaramerdeka.com/regional/semarang/246643-lebih-100-kyai-meninggal-akibat-Covid-19.

https://journal.ummat.ac.id/index.php/pendekar/article/view/2827.

https://www.cnnindonesia.com/teknologi/20201015075933-199-558577/hasil-survei-ahli-soal-konspirasi-corona-dan-keraguan-vaksin.

https://bisnis.tempo.co/read/1318951/kominfo-ada-196-hoaks-virus-corona-terbanyak-di-fb-dan-twitter.

https://www.liputan6.com/regional/read/4221072/kronologi-transmisi-lokal-dalam-kasus-positif-corona-Covid-19-di-yogyakarta.

POROS ONIM: Jurnal Sosial Keagamaan
Volume 2, Nomor 1, Juni 2021, 1-19
e-ISSN: 2776-4532 | p-ISSN: 2798-0073
http://e-journal.iainfmpapua.ac.id/index.php/porosonim

DINAMIKA *NGAJI ONLINE* DALAM TAGAR GUS BAHA (#GUSBAHA): STUDI LIVING QUR'AN DI MEDIA SOSIAL

Saifuddin Zuhri Qudsy
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
saifuddinzuhri@yahoo.com

Althaf Husein Muzakky
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
althofhusein@gmail.com

ABSTRAK

Ngaji online merupakan sebuah fenomena baru yang ada di zaman millenial. Dahulu orang mengaji dilakukan secara tradisional dengan mendatangi majlis, namun di era sekarang *ngaji* dapat dilakukan secara virtual, hal itu menunjukkan bahwa perkembangan al-Qur'an sangatlah dinamis. Salah satu *ngaji online* yang viral dan fenomenal adalah penggunaan tagar Gus Baha' (#gusbaha), yang berasal dari pengajian yang disampaikan oleh ulama ahli Qur'an yaitu KH. Bahauddin Nursalim. Tulisan ini bertujuan mengkaji dinamika *ngaji online* dalam Tagar Gus Baha' (#gusbaha), serta respon dan dampaknya bagi para netizen. Penelitian ini bersifat kualitatif dengan menggunakan teori resepsi dan analisis wacana. Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa *ngaji online* bernilai positif apabila ulama yang diikuti memiliki integritas yang jelas dan keilmuan yang otentik untuk mengindari *misunderstanding* dan misinterpretation. Tagar Gus Baha' hadir sebagai angin segar dan memiliki peran yang besar dalam mempermudah mengakses pemahaman al-Qur'an melalui gadget atau alat elektronik lainnya, selain itu tagar (#gusbaha) juga telah berhasil mengembalikan citra Islam yang banyak dipandang radikal menjadi lebih harmonis dan humanis di media sosial.

Kata Kunci: *Ngaji Online*, Tagar, Gus Baha', Media Sosial

ABSTRACT

Ngaji online is a new phenomenon that exists in millennial times. In the past, people recited the Koran traditionally by visiting majlis, but in the current era the Koran can be done virtually, it shows that the

development of the Qur'an is very dynamic. One of the viral and phenomenal online Korans is the use of the hashtag Gus Baha' (#gusbaha), which is derived from a study delivered by a Qur'anic expert, KH. Bahauddin Nursalim. This paper aims to examine the dynamics of online Koran in the Tagar Gus Baha' (#gusbaha), and their responses and impacts for netizens. This research is qualitative by using reception theory and discourse analysis. The results of this study indicate that the online Koran is positive if the scholars followed have clear integrity and authentic science to avoid misunderstanding and misinterpretation. Tagar Gus Baha' comes as a breath of fresh air and has a large role in facilitating access to the understanding of the Qur'an through gadgets or other electronic devices, besides that hashtag (#gusbaha) has also succeeded in restoring the image of Islam which is considered radical to be more harmonious and humanist on social media.

Keywords: *Online Ngaji, Hashtag, Gus Baha', Social Media*

A. PENDAHULUAN

Ngaji online merupakan upaya kemodernan yang menyisakan kesan dilematis yang mendalam bagi kaum tradisional. Seperti buah simalakama, *ngaji online* memberikan setidaknya tiga hal dilematik yang mendasar. Pertama, *ngaji online* merupakan fenomena cara menimba ilmu terbaru oleh masyarakat Indonesia di zaman yang maju dengan bermodal *gadget*, pada sekitar tahun 2016 sinyal internet di Indonesia mengalami kemajuan dengan hadirnya jaringan 4G sehingga membuka gerbang peradaban serba *online* termasuk juga dalam urusan me*ngaji,* tercatat setidaknya 171 Juta jiwa yang mengakses *ngaji online* di tahun 2019 dan akan terus berkembang ditahun-tahun berikutnya (Kompas, 2019). Hal tersebut membuat miris karena *ngaji online* dapat mengikis *ngaji* yang dilakukan secara offline atau tradisional (Sukma Ari Ragil Putri, 2018). Kedua, *ngaji online* tentu dapat memberikan ilmu dan informasi *ngaji* untuk netizen, namun disisi lain juga tidak menutup kemungkinan menjadi rawan konten *hoaxs* (Ghifary dan Jacky, 2018). Ketiga, adanya proses *liqā'* antara guru dengan murid dalam *ta'līm wa ta'allum* yang kemudian tradisi berkah tersebut hilang secara otomatis dengan adanya fenomena *ngaji online* (Christopher Helland, 2005). Cara pandang ini menjadikan interpretasi al-Qur'an tidak pernah sepi dan akan terus dikaji sebagai kitab suci yang *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*.

Secara umum penelitian ini berangkat dari dua kecenderungan penulis atas kajian lieratur studi living al-Qur'an di sosial media yang ada. Kecenderungan pertama, studi living al-Qur'an yang berkembang banyak menyoroti tema sisi negatif tindakan radikal dari media sosial seperti penelitian yang dilakukan Setianto (2019). Selain itu tema-tema yang diteliti bersifat tematik seperti tema media (Andy Corry Wardhani Morissan dan farid Hamid, 2013), komunikasi al-Qur'an (Fauzi Wikanda, (2017), konten meme kajian agama (Benjamin Burroughs dan Gavin Feller, 2015), sehingga dapat ditarik kesimpulan bahwa masih sedikit para peneliti yang mengkaji dinamika *ngaji online* yang dewasa ini mulai diminati masyarakat modern atau generasi

millenial. Kecenderungan kedua, penelitian-penelitian tentang living al-Qur'an banyak meneliti ritual, praktik, tradisi yang berkembang di masyarakat (Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2007), padahal belakangan ini living al-Qur'an masuk di media sosial, akan tetapi pembatasan kajiannya masih terlalu luas dan umum sehingga banyak aspek yang pembahasan didalamnya kurang fokus seperti al-Qur'an di Facebook (Nur Mahmudah, 2017), dan Facebook sebagai media baru tafsir al-Qur'an (Wildan Imaduddin Muhammad, 2017). Dari hal itu, pada pembahasan selanjutnya akan dipaparkan dinamika *ngaji online* dengan lebih spesifik mengenai hashtag atau tagar Gus Baha' (#gusbaha) yang ada di Youtube, Twitter, Instagram, dll. sebagai bentuk perilaku tertentu yang sedang hangat dan banyak digandrungi oleh masyarakat.

Tulisan ini hadir untuk melengkapi kekurangan studi literatur yang telah penulis sebutkan. Setidaknya dua pertanyaan yang diajukan di sini. Pertama, bagaimana bentuk dinamika fenomena *ngaji online* dalam tagar Gus Baha' yang ada di sosial media. Kedua, faktor apa yang membuat netizen responsif dan antusias dalam tagar Gus Baha', sehingga tagar Gus Baha' mendapatkan sorotan di kalangan netizen layaknya ngaji dalam sistem tradisional bahkan menjadi kultur yang khas oleh masyarakat modern/millenial belakangan ini. Secara tidak langsung tujuan utama dari penelitian ini adalah mengungkap seluruh informasi terkait paradigma fenomena *ngaji online* sebagai potret terbaru cara *ngaji* dimasa sekarang kini tidak hanya di media Facebook akan tetapi masuk pada ranah ruang lingkup yang lebih luas dengan menggunakan tagar sebagai perwujudan topik baru yang ada dalam jejaring sosial media, sebab penggunaan tagar sebagai penelitian adalah sifatnya yang fleksibel dapat masuk kepada setiap lini konten aplikasi maupun fitur yang tersedia, sehingga sudah tentu lebih unggul berbeda dengan penelitian aplikasi yang mudah terbatasi.

Artikel ini berasumsi bahwa resepsi masyarakat tentang belajar agama Islam memiliki semangat yang sangat kuat, hal tersebut bukan tanpa sebab, melainkan setidaknya anggapan atau asumsi tersebut muncul atas tiga dampak sosial yang ada di masyarakat. Dampak sosial pertama, warga masyarakat Indonesia merupakan penduduk dengan mayoritas muslim sekaligus menjadi salah satu negara dengan penduduk muslim terbanyak terbesar di dunia, tentunya dari hal itu pasti memiliki latar historis keilmuan keislaman yang mumpuni namun seiring berkembangnya teknologi keilmuan keislaman tersebut tidak hanya diambil langsung lewat ulama, namun sosial media. Dampak sosial kedua, banyaknya konten *ngaji online* di dunia virtual yang tidak diketahui validitas keabsahannya sehingga sangat rawan akan konflik dibandingkan dengan *ngaji* di pesantren yang notabene masih bersifat tradisional dan otentik. Dampak sosial ketiga, bahwa dalam masyarakat terdapat *tradition can change socially* (tradisi yang apat merubah kondisi sosial) yang dalam hal ini adalah *ngaji online* dalam tagar Gus Baha' (#gusbaha).

Dalam melihat kejelasan penelitian perlu dilakukan kajian literatur. Hal ini dimaksudkan agar penelitian dapat fokus pada tema pokok pembahasan. Oleh sebab itu kajian literatur dalam tema ini akan membahas tiga objek kajian baik formal maupun material yang ada yaitu:

1. Dinamika

Dinamika awal mulanya merupakan sebuah cabang ilmu fisika yang memperlajari tentang tenaga yang dapat menggerakkan, namun setlah itu, dinamika juga dapat diterapkan untuk ilmu lainnya, sebagaimana dikemukakan oleh Ogburn (1957). Akan tetapi seiring berkembangnya ilmu pengetahuan, teori dinamika kemudian mulai ramai digunakan dalam penelitian kualitatif untuk melihat perubahan sosial dimasyarakat (Edy Suhardono, 1994), penggunaan dinamika dewasa ini tidak lagi terkhusus digunakan dalam ilmu fisika saja, namun juga ilmu sosial untuk mengetahui perubahan yang terdapat dimasyarakat, hal ini dapat melihat perubahan seperti dalam agama, ekonomi, politik, bahkan juga teknologi (Muhammad Idrus, 2009). Secara tidak langsung dinamika mencakup cara berpikir (epistem), kecenderungan, dan paradigma yang ada dalam setiap hal yang bergerak dan berubah secara kolektif.

Paradigma secara teoritik dapat muncul dan dikaji atas beberapa faktor. Dalam hak ini terdapat dua faktor yang menyebabkan terjadinya sebuah paradigma secara umum yaitu faktor internal dan faktor eksternal. Faktor internal yang menyebabkan terjadinya sebuah paradigma ada dua hal. Pertama, paradigma muncul atas sebab kondisi objektif setiap sesuatu hal apapun selalu mengalami gerak dan perubahan, tidak hanya didalam ilmu fisika namun dalam cakupan yang lebih luas, bahwa gerak dan perubahan dalam setiap kehidupan adalah keniscayaan sehingga muncul paradigma. Kedua, adanya sifat dari benda yang membutuhkan adaptasi untuk memenuhi kebutuhan sehingga menghasilkan tenaga untuk terus bergerak. Adapun faktor eksternal dalam dinamika muncul atas konteks politik, sosio-kultural, yang selalu melingkupi ruang historis (Abdul Mustaqim, 2014). Dari pembahasan diatas maka teori paradigma bersifat lentur dan luwes jika digunakan dalam sebuah objek formal penelitian, telah banyak objek formal yang menggunakan toeri dinamika, seperti dinamika sejarah, dinamika politik, dinamika ekonomi, dinamika agama dan lain macam sebagainya.

Sebagai gambaran, berikut akan dipaparkan beberapa hasil penelitian yang menggunakan teori dinamika sebagai objek formal untuk membahas studi kasus terterntu. tentang dinamika terbagi atas dua hal yaitu dinamika yang berhubungan dengan teks dan dinamika yang berhubungan dengan konteks. Adapun dinamika yang berkaitang dengan teks ditaranya dilakukan oleh Musthafa Shah dengan judul "Al-Ṭabarī and the Dynamics of tafsīr: Theological Dimensions of a Legacy" (Mustafa Shah, 2013). Tulisan tersebut banyak melakukan analisis perubahan teks, meliputi linguistik, semantik dan lain macam sebagainya dalam tafsir Al-Ṭabarī. Selanjutnya penelitian yang dilakukan oleh Alamsyah dengan judul "Dinamika Otoritas Sunnah Nabi Sebagai Sumber Hukum Islam" tulisan tersebut juga menyoroti aspek tekstual sumber hukum Islam seperti al-Qur'an dan hadis. Disisi lain terdapat studi literatur dinamika yang berfokus pada konteks seperti tulisan Supandi "Dinamika Sosio-Kultural Keagamaan Masyarakat Madura (Kiprah Dan Eksistensi Khodam Dalam Pesantren Di Madura)" (Supandi Supandi, 2017), selanjutnya terdapat tulisan dari Ahmad (2013), yang berjudul "Dinamika Komunikasi Islami di Media Online", dalam tulisan tersebut

kajian dinamika digunakan untuk melihat sistem yang menggerakkan secara kolektif di masyarakat.

2. *Ngaji Online*

Ngaji merupakan transfer *knowledge* terkait pengajaran (agama Islam) oleh guru kepada murid yang diadakan di pondok pesantren, masjid, madrasah, surau, dan tempat lainnya. Awal mulanya ngaji dilakukan secara tradisional dengan datang ke majlis tempat adanya pengajian yang diisi oleh kiai atau ulama maupun ustaz sebagai pengajar ataupun penceramah, biasa dilakukan dengan beberapa model sistem *ngaji,* seperti *bandongan, sorogan* dan *apalan*[1]. Dari seluruh model sistem *ngaji* yang telah dipaparkan diatas maka belakangan ini muncul istilah *ngaji online,* dalam istilahnya beberapa peneliti terdahulu telah menyebutnya dengan berbagai macam, yaitu *online religion* oleh Helland, *cyber-religion* oleh Ali (2011), *digital religion* oleh Heidi Campbell (2005), dan terakhir disebut dengan *digital Qur'an computing* oleh Samian (2015). Penulis dalam hal ini menyebut dengan *ngaji online* dipilih sebab terasa lebih mudah difaham yaitu mendapatkan transfer *knowledge* terkait pengajaran (agama Islam) bukan lewat guru secara langsung dengan datang ke sebuah majlis, namun lewat jejaring media seperti situs dan konten yang ada di dunia maya.

Ada banyak teori dari para pakar dan ahli dalam membahas variasi *ngaji online*. Penulis setidaknya akan memaparkan spektrum *ngaji online* dari dua ahli. Tokoh pertama adalah Ahmad Rafiq, meminjam bahasa yang digunakan Ahmad Rafiq (2014) dalam disertasinya menyebutkan ada tiga pola konten resepsi di Indonesia, pertama yaitu resepsi eksegesis atau hermeneutika seperti meme, kedua yaitu respsi estetis seperti murattal, ketiga resepsi fungsionlis seperti mengkhatamkan al-Qur'an *online*. Dari ketiga hal yang dipaparkan oleh Ahmad Rafiq dapat dilihat dari perbandingan antara *ngaji offline* dan *ngaji online* dari segi makna, bentuk, dan fungsi saat ini. Tokoh kedua adalah Abdul Halim, (2018), dalam tulisannya Halim membagi *ngaji online* dengan tiga bentuk yaitu aplikasi al-Qur'an dan tafsir, al-Qur'an di media sosial, dan yang terakhir adalah visualisasi al-Qur'an melalui pesan meme yang dapat dilihat seperti Facebook, Twitter, Instagram, Whatsapps. Secara tidak langsung dewasa ini ngaji telah mengalami proses digitalisasi dari yang tradisional beranjak ke dunia virtual.

3. Tagar

Tagar (#) atau dalam bahasa inggris disebut *hashtag* merupakan sebuah tanda yang awalnya digunakan untuk menunjukkan angka di Kanada dan Amerika Serikat, seringkali penyebutan tagar diganting menjadi kata tag saja untuk lebih singkat dan efisien. Seiring berkembangnya waktu tagar kemudian mulai masuk pada pesawat telpon pada saat peperangan, sampai

---

[1]Sistem *bandongan,* yaitu seorang pengajar tersebut membacakan kitab kuning atau kajian ilmu agama sedangkan murid mendengarkan, memberi makna kitab (*megon*). Sistem *sorogan*, murid maju kepada guru untuk membaca kitab yang telah dipelajari apabila kedapatan seorang murid salah dalam membaca dan menjelaskan maka guru akan membenarkan sistem ini mirip dengan presentasi jika didalam dunia perkuliahan. Sistem *apalan* adalah sistem seorang santri menghafal ayat al-Qur'an, hadis, penjelasan pelajaran, *naẓam* (bait), terhadap guru.

kemudian belakangan ini kemudian definisi tagar diperluas menjadi tanda dalam teknologi informasi untuk menyoroti arti khusus (Ghifary dan Jacky 2018). Pada sekitar tahun 1970- 1978 M. tagar kemudian dikembangkan oleh Brian Kernighan dan Dennis Ritchie sebagai alat untuk menandai dan merujuk kepada sebuah pesan individu, kelompok, yang relevan dengan topik tertentu. Setidaknya ada dua motif penggunaan tagar kata yang membentuk tanda di sosial media pertema mengelompokkan topik yang lebih spesifik dan mempermudah mencari topik yang saling berkelindan sebagaimana dikemukakan Sari dan Anggraeni (2019).

Dalam pembagiannya variasi penggunaan selalu dibentuk dari kata, adapaun tagar atau hashtag terbagi menjadi delapan ditinjau dari proses pembuatan kata dibagi menjadi delapan. Pertama, Affixation, merupakan istilah lingusitik untuk membuat sebuah pemahaman baru dalam sosial media dengan cara memberi imbuhan pada awalan atau akhiran seperti #regram terdiri dari *re* dan *gram*, selfie terdiri dari *self* dan *ie*. Kedua, *compounding,* merupakan dua akar kata yang dijadikan satu seperti *#outfit* terdiri dari *out* dan *fit*. Ketiga, coinage, merupakan sebuah kata baru yang muncul seperti *#foodporn*. Keempat, *blending,* merupakan sebuah kata yang dibuat atas kepaduan kata yang ada contoh *#instagood*, tagar tersebut merupakan penggabungan dari instragram dan good untuk menunjukkan foto yang bagus dan bernilai estetika tinggi. Kelima,*acronym* (singkatan), yaitu kata yang muncul akibat singkata, contoh #YOLO merupakan singkatan dari *you only live once*. Keenam, *initialism* (huruf awal), hampir sama dengan *acronym* hanya saja ia tidak bisa mudah dieja dari segi ucapan contoh #OOTD yaitu singkatan dari *Outfit of the Day*. Ketujuh, *clipping* (potongan kata), kata yang sengaja dipangkas untuk lebih mudah namun tetap menunjukkan arti yang sebenarnya #pict untuk menunjukkan *picture*. Delapan, *multiple processesing* untuk menunujukkan artian khusus contoh #Iger untuk menunjukkan *instagrammers* yaitu orang yang mendapatkan uang dari aplikasi Instagram (Noor Hazarina Hashim, et.all., 2007).

Penggunaan tagar sebetulnya dapat masuk dalam berbagai aspek lini kehidupan. Dapat dilihat tagar telah berhasil memperngaruhi dunia politik hal ini sebagaimana terjadi perang tagar yang sempat menggegerkan dunia maya, sebagaimana tulisan dari Firdaus dan Yanuar (2019) yang berjudul "Fenomena Perang Tanda Pagar #2019GantiPresiden dan #Jokowi2Periode di Instagram dalam membangun Kontruktivisme Berfikir Pemilih Pemula, hampir lebih dari satu tahun dua tagar tersebut meramaikan dunia maya, dan memiliki dampak yang luar biasa. Tagar juga dapat berpengaruh dalam omset penjualan *online*, dapat dilihat dalam tulisan Permatasari dan Trijayanto (2017) yang berjudul "Motif Eksistensi melalui Penggunaan Hashtag (#OOTD) di Media Sosial Instagram", tulisan tersebut mengeksplorasi model gaya busana anak zaman sekarang mulai dari bahan, merek, sampai harga. Namun secara garis besar tagar bertujuan membuat *trending topic* dalam jagat dunia maya agar semua orang bergerak mengakses topik yang ada, dapat dilihat tulisan dari Tamburian (2015), sempat viral tentang haji lulung yang entah siapa namun menjadi diperbincangkan sebab media tagar yang di*blow up* secara terus menerus

sebagai bahan candaan. Dari pemaparan diatas jelas bahwa tagar adalah tanda yang dapat membuat netizen tertarik untuk mengakses.

Jenis penelitian ini merupakan adalah penelitian kualitatif. Secara khusus penelitian ini berfokus pada dua bentuk data yaitu data primer dan data sekunder. Data primer didapat dari setiap *posting*an di dunia maya. Data sekunder didapat dengan melihat komentar sebagai bentuk responsif netizen atas Gus Baha' yang dapat memperjelas penulis dalam menganalisis data setelahnya nanti. Jenis data yang diambil merupakan data lapangan yang berada dalam aplikasi sosial media yang sering diakses generasi millenial meliputi instagram, twitter, facebook, youtube, keempat aplikasi besar tersebut merupakan wadah untuk tagar mengenai ngaji Gus Baha', data lapangan yang diperoleh penulis dapat berupa *caption* yang setelahnya terdapat #gusbaha, juga video yang di dalamnya terdapat deskripsi #gusbaha, teknik pengumpulan data dilakukan dengan cara dokumentasi atau observasi langsung dengan mengakses setiap postingan yang ada di dunia maya kemudian menarasikan dengan klasifikasi menjadi beberapa bagian. Adapun langkah kongkritnya. pertama adalah mencari dalam kolom vitur pencarian dengan menulis tagar Gus Baha' #gusbaha, selanjutnya memilah apabila terjadi kesamaan konten, dan terakhir mengidentifikasi postingan yang mendapatkan viewers dan komentar terbanyak (Adib Sofia, 2017).

Dalam tulisan ini penulis menggunakan analisis data penulis menggunakan dua analisis. Dalam memahami data primer yang terdapat di dunia maya, penulis menggunakan teori resepsi yang dikemukakan oleh Ahmad Rafiq yaitu resepsi eksegesis dan hermeneutika dengan bentuk penjelasan dan penafsiran, resepsi estetis dengan transformasi al-Qur'an dalam karya video, meme dan lain-lain, terakhir yaitu resepsi fungsionalis dapat berupa informatif maupun performatif (Rafiq). Sedangkan untuk analisis data sekunder berupa komentar penulis menggunakan analisis wacana (Sahiron Samsudin, 2019), pengunaan analisis wacana didasari atas kesadaran cara merepresentasikan media, menyusun teks, secara tidak langsung analisis wacana merupakan gambaran kongkrit yang diperlukan untuk mengetahui secara dalam sosiopoltik dalam dunia maya, selain itu anlisis wacana lebih dekat dengan validitas data sebab sesorang dapat mencari indikator berupa penjelasan yang terdapat dalam media sosial termasuk juga al-Qur'an. menurut Fauzan (2014), analisis kritis juga mampu mengungkap sesuatu dibalik wacana yaitu ideologi. Tentunya indeologi adalah sebuah ide yang menjadi roda penggerak munculnya beragam wacana keagamaan di dunia nyata maupun maya.

B. TAGAR GUS BAHA' (#GUSBAHA) DAN DINAMIKA *NGAJI ONLINE*

1. Mengenal Gus Baha': Sosok Ulama Yang Karismatik

KH. Bahauddin Nursalim atau lebih akrab disapa Gus Baha' merupakan ulama asli dari Nusantara. Gus Baha' lahir tanggal 15 Maret 1977 di Sarang, Rembang, Jawa Tengah. Dari kawasan pesisir pantai utara tersebut beliau tinggal di lingkungan yang super religius, dari silsilah keluarga saja empat generasi Gus Baha' sampai kepada Sunan Kudus, dari

silsilah garis keturunan ibu Gus Baha' berasal dari ulama Lasem yakni Bani Mbah Abdurrahman atau biasa dikenal dengan Mbah Sambu seorang ulama yang *waliyullah*. Dari kecil dan sangat belia Gus Baha' telah khatam belajar keilmuan hafalan al-Qur'an beserta qiro'ahnya dibimbing langsung dibawah naungan ahli al-Qur'an, yaitu abahnya Gus Baha' sendiri yakni KH. Nursalim *al-Ḥāfiẓ* dari Narukan, Kragan, Rembang, Jawa Tengah hal ini, integritas keilmuan al-Qur'an beliau sangat terjamin sebab mengikuti *gemblengan* tradisi keilmuan pengajaran *tajwīd* dan *makhārijul ḥūruf* dari KH. Arwani Amin Kudus yang sangat terkenal memiliki karakteristik yang ketat dan disiplin. Setelah berumur remaja Gus Baha' kemudian dititipkan kepada KH. Maimoen Zubair di Pesantren *al-Anwar*, Karangmangu, Sarang, Rembang. Dari pendidikan Pesantren Al-Anwar jika biasanya seorang santri diajarkan oleh guru, maka Gus Baha' kebalikannya, Gus Baha' mengaji dengan cara membaca kitab kuning klasik sedangkan gurunya cukup membenarkan jika terjadi kesalahan, namun itu tidak pernah terjadi kesalahan, sehingga dalam keilmuan keislaman seperti al-Qur'an, tafsir, fiqh, hadis, falak, tasawwuf, mantiq, uṣul fiqih, telah hafal dan masih banyak lainnya yang dikuasai Gus Baha' (Iip D Yahya, 2019). Tidak lama kemudian Gus Baha' yang awalnya mondok malah diangkat menjadi dewan pengajar di pondok Al-Anwar sebab kecerdasannya, dapat dilihat bahwa riwayat pendidikan pendidikan Gus Baha' adalah murni Pesantren ayahnya di Narukan dan Pondok Pesantren Al-Anwar Karangmangu Sarang, namun keilmuannya seperti mengenyam perguruan tinggi sebab hafal dan lugas dalam menyampaikan referensi (Nur Sholihah Zahro'ul Isti'anah dan Zaenatul Hakamah, 2019).

Setelah dirasa cukup dalam menimba ilmu, Gus Baha' mulai melakukan pengembaraan dakwah ilmiyyah (Munawir Aziz, 2019). Gus Baha' melakukan dakwah pertama kali adalah di Bumi Mataram Yogyakara pada tahun 2003, pada saat itu santri yang dulu diajar Gus Baha' di Sarang Rembang kemudian banyak yang ikut pindah ke Yogyakarta mengikuti sang guru, sampai kemudian tahun 2005 KH. Nursalim yaitu *abah* Gus Baha' wafat sehingga secara tidak langsung Gus Baha' yang harus meneruskan perjuangan abahnya. Ditambah pada tahun 2019 setelah sang guru yaitu KH. Maemoen Zubair wafat, Gus Baha' seakan menjadi medan magnet yang mampu menarik segala lapisan elemen masyarakat yang haus akan ilmu agama. Tidak hanya di dunia nyata, dalam dunia maya sekalipun, Gus Baha' mampu menyedot sekian netizen untuk antusias mengkaji ilmu syariat yang. Gus Baha' setiap bulan selalu melalang buana berdakwah memberikan pengajaran di Indonesia di berbagai Pondok Pesantren dan Universitas seperti Kudus, Pati, Rembang, Bojonegoro, Tuban, Sidogiri, Kediri, Yogayakarta, Jakarta bahkan sampai luar negeri seperti Korea. Atas jasa beliau, Gus Baha' kemudian hendak diangkat menjadi *Doctor Honoris Causa* dari Universitas Islam Indonesia atas jasa dan kiprah beliau yang merupakan satu-satunya ulama Dewan Tafsir Nasional Nusantara dengan pendidikan non formal dan non gelar tapi mampu mengungguli para alumni Timur Tengah dan kesarjanaan Barat dalam keilmuan keislaman, namun Gus Baha' tidak berkenan dengan gelar tersebut dan lebih memilih menjadi ulama yang ikhlas dan sederhana dengan gaya khasnya berbaju putih,

kopiah hitam agak miring, dan sarung khas pesantren (Isti'anah dan Hakamah).

Gus Baha' merupakan ulama rasionalis. Jika kebanyakan ustaz millenial sering memberikan fatwa halal haram, maka Gus Baha' tidak demikian, menurut Gus Baha' dalam Islam yang terpenting adalah kerukunan. Tema yang paling banyak dalam *ngaji online* Gus Baha' banyak membahas tentang Islam yang sangat beragam, multikultural, sehingga ajarannya tidak kaku. Gus Baha' mengungkapkan bahwa dahulu nabi Muhammad bukanlah sosok yang mengharuskan masuk Islam terhadap sekitarnya dengan keras itulah sebabnya Nabi Muhammad bermitra dengan malaikat Jibril sang pembawa wahyu, selalu mengedepankan sikap ramah, oleh sebab itu walaupun di masa Nabi terdapat Yahudi dan Nasrani namun Islam dapat hidup rukun damai berdampingan, jika Islam keras maka nabi seharusnya bermitra dengan malaikat Izrail sang pencabut nyawa (Isti'anah dan Hakamah). Dalam setiap *ngaji online* Gus Baha', sedikit sekali ditemukan video Gus Baha' saat mengaji, rata-rata semua media *ngaji online* Gus Baha' diisi hanya dengan audio atau rekaman suara saja, hal ini didasari atas sikap Gus Baha' yang sangat sederhana, walaupun beliau merupakan sosok yang kaya terlahir dari keluarga tuan tanah dan memiliki banyak rumah, namun beliau selalu tampil tanpa pengawal, kemana-mana menggunakan bis angkutan tanpa mobil pribadi, hal ini kemudian menjadikan Gus Baha' tidak ingin diekspos ditengah oase kebanyakan ustaz lainnya yang malah ingin terkenal. Kesederhanaan Gus Baha' terlihat ketika beliau mengatakan, "saya ketika ngaji jangan divideo, cukup direkam saja, saya tidak enak sama Nabi jika dihisab di *yaumil Qiyāmah* malah menyaingi kepopuleran nabi". Sebuah sikap yang s*nyentrik* lentur, ramah, dan bijak dalam menyikapi persoalan tentunya dengan anekdot beliau dalam setiap pengajaran sehingga mudah diterima diberbagai lapisan dalam alternatif memahami agama oleh masyarakat Islam (Aziz).

2. Dinamika *Ngaji Online* dalam Tagar Gus Baha'

Tagar Gus Baha' merupakan daftar populer di jagat dunia maya, hampir setiap pengajian apapun terdapat tagar Gus Baha'. Audiens beliau bersifat kompleks, heterogen, dan bermacam-macam. Tercatat sebanyak 329.000 lebih postingan di Instragram tentang Gus Baha', delapan puluh ribu Tweet tentang Gus Baha', dan tiga ratus delapan puluh tujuh unggahan video di dalam Youtube, dari sekian data yang telah disebutkan sedikitnya dua puluh ribu lebih *viewers* ditonton oleh berbagai lapisan netizen mulai dari akademisi, artis, ulama, bahkan juga, kaum awam. Pengajian *ngaji online* dalam tagar Gus Baha' bersifat inklusif terbuka atas semua golongan, jika dilihat dari latar belakang Gus Baha' beliau seharusnya hanya diminati oleh orang-orang NU (Nahḍatul Ulama'), sebab Gus Baha' merupakan Rais Syuriyah PBNU, namun hal tersebut tidak menutup kemungkinan golongan selain NU untuk ikut mengaji di tagar Gus Baha', seperti halnya akun Instagram tokoh salafi @Adihidayatofficial dan @Khalidbasalamahofficial yang juga mengakses tagar Gus Baha'. Tidak berhenti disitu, sebaliknya akun yang didalamnya terdapat tagar Gus Baha' juga ikut me*like* atas akun tokoh salafi seperti akun Instagram @ceramahgusbaha (Sobirin, 2019).

Terdapat hal menarik penggunaan tagar di sosial media Penggunaan tagar Gus Baha' bersifat universal atas semua *ngaji online*. Secara garis besar ngaji online tidak hanya Gus Baha'. Ada sederet ulama yang kesohor dalam papan media sosial seperti ustaz Adi Hidayat, Gus Qoyyum, Gus Mus, Gus Miftah, Gus Muwaffiq, Ehma Ainun Najib atau Cak Nun, walaupun ditemukan ceramah *ngaji* online yang disampaikan selain Gus Baha', namun penggunaan tagar Gus Baha' muncul *ngaji online*. Hal ini menunjukkan tingkat kepopuleran dan tingginya jumlah viewers yang ada di sosial media terhadap Gus Baha', sampai-sampai *ngaji online* yang disampaikan dari ulama lain juga turut menggunakan tagar Gus Baha'.Dengan adanya ngaji Gus Baha' yang ada di dunia maya maka kajian pemahaman tentang al-Qur'an dan tafsirnya dapat menjadi lebih jelas. Meski awalnya ngaji merupakan sesuatu yang sifatnya religius dan spiritual, namun belakangan ini *ngaji online* menjadi ajang hiburan, rileksasi, dan terapi psikologi atas pemahaman agama yang biasanya terkesan berat dan kaku. Lewat ngaji Gus Baha' al-Qur'an menjadi sebuah narasi cara pandang kehidupan yang lebih renyah dan mudah.

Ngaji online Gus Baha' merupakan sebuah proses respsi atas al-Qur'an. pengajian yang awalnya bersifat tradisional kemudian di*upload* kedalam dunia virtual. Para *muḥibbin* (fans) berperan menjadi konten kreator Gus Baha' yang kemudian aktif bergerak menggarap mengubah pengajian Gus Baha' ke media sosial dengan proses digitilalisasi. Para ustaz yang viral lainnya juga tidak kalah turuta andil dalam mempopulerkan Gus Baha, seperti halnya ustaz Adi Hidayat yang juga rutin mengikuti kajian beliau di media sosial. Adapun kitab-kitab yang sering digunakan *ngaji* Gus Baha' sangatlah banyak, namun yang sering dibuat ngaji dan digitaliasai menjadi *ngaji online* hanya ada enam. Pertama, tafsir *Jalālain* yang berisi pembahasan kitab tafsir berpaham *ahlussunnah wal jama'ah* ditulis oleh Imam Jalāluddin al-Maḥalli dan Jalāluddin al-Suyūṭī. Kedua, terdapat al-arba'īn fi uṣūluddin karya ḥujjatul Islām Muḥammad al-Ghazāli yang berisikan empat puluh pokok agama secara baik dan benar. Ketiga, kitab ḥayātuṣ ṣaḥābah karya Maulana Muhammad Zakariyya al-Kandahlawi, kitab tersbut berisikan tentang kiprah kehidupan para sahabat nabi Muhammad SAW. Keempat, kitab Musnad Aḥmad Ibn Ḥanbal yang merupakan sosok mazhab fiqih Islam yang rasionalis. Kelima, Naṣāiḥul 'Ibād karya Syaikh Nawawi al-Bantani yang diadopsi dari nasehat Imam Ibn Ḥajar al-Asqalāni. Keenam Kitab al-ḥikam karya Ibn 'Aṭāillah al-Sakandari. Enam kitab tersebut disajikan dengan durasi pengajian dalam tagar yang relatif bermacam-macam, namun secara global terdapat tiga durasi waktu, yaitu pendek selama satu menit, tengah antara delapan sampai lima belas menit, dan panjang dari sejam hingga dua jam.

3. Tagar Gus Baha': Cara Baru Belajar Agama di Dunia Maya

Tagar Gus Baha' merupakan sebuah media baru dalam belajar agama di media sosial kepada KH. Bahauddin Nursalim. Kebanyakan ulama di dunia media sosial merupakan ulama yang dengan sengaja mempopulerkan diri dengan membuat pengajian yang diunggah ke media sosial, namun tagar Gus Baha' hadir ditengah oase ustaz millenial yang rata-rata

merupakan seorang sarjana terkemukana di dunia Barat maupun Timur Tengah. Biasanya ulama millenial lahir dari rahim pendidikan formal, namun anggapan tersebut dipatahkan dengan kemunculan *ngaji online* tagar Gus Baha', adanya tagar Gus Baha' merupakan gambaran kongkrit ulama dari pendidikan non formal atau pesantren mampu berkontestasi dengan ulama yang berpendidikan formal di era millenial (Heidi A. Campbell dan Mia Lövheim, 2011). Sebagaimana dilihat dalam respon netizen dalam *ngaji online* pada tagar Gus Baha' memiliki banyak tanggapan yang positif dibanding yang negatif, hal ini menunjukkan bahwa dakwah di dunia virtual sekalipun adab dan tata krama harus selalu dijunjung dengan agung. Berdakwah haruslah dengan bahasa yang santun terlebih lagi mampu memberikan nuansa santai, humanis dan harmonis, tagar Gus Baha' merupakan sebuah kritik yang kuat atas ustaz yang keilmuan keislaman dan logika berpikir masih amatiran, untuk terlebih dahulu belajar kembali sebelum dakwah tentang Islam ajaran al-Qur'an dan sunnah Nabi.

Beberapa hal yang perlu digaris bawahi adalah dakwah itu selalu berkembang secara dinamis, sehingga di dalamnya terus mengalami kemajuan dan penyeusaian. Dahulu dakwah sorang nabi Muhammad dengan lisan dan perbuatan, dakwah para sahabat menggunakan kalam yang menyejukkan, dakwah Walisongo di Nusantara menggunakan budaya, maka sudah sangat tepat jika dakwah di era millenial dapat menggunakan media sosial (Campbell). Gus Baha' mengatakan bahwa kebaikan itu harus diperlihatkan, sudah tidak zamannya kebaikan itu disembunyikan, apa jadinya jika keburukan dipertontonkan sedangkan kebaikan harus di tahan, hal tersebut dapat menjadikan ketimpangan di berbagai aspek kehidupan, selain itu dengan adanya internet dan agama yang saling berkelindan setidaknya dapat menekan, dan mengikisi pemahaman yang tidak sesuai tentang agama, hampir-hampir tagar Gus Baha' setiap hari selalu *update* dan bertambah konten, hal ini menunjukkan bahwa Gus Baha' setiap hari juga secara konsisten terus mengaji kesana-kemari membimbing umat, hanya saja dalam dunia nyata Gus Baha' selalu pindah dari suatu tempat ketempat yang lain silih berganti, namun di dunia maya, ditengah kesibukan masyarakat saat bekerja tetap dapat mengaji, masyarakat cukup mengakses agama dengan meng*klik* tagar Gus Baha', entah itu di Youtube, Twitter, Instagram, Facebook (Rosalind I. J. Hackett, "Religion and the Internet, 2006). Dapat diambil kesimpulan bahwa *ngaji online* dalam Tagar Gus Baha' merupakan sebuah trobosan dan angin segar dalam memahami agama secara otentik, sebab ulama yang dikaji memiliki integritas yang sudah jelas dapat mendidik.

C. RESPON DAN DAMPAK TAGAR GUS BAHA' (#GUSBAHA) BAGI PARA NETIZEN

1. Faktor-Faktor Antusiasme dan Bentuk Responsif Netizen Atas Tagar Gus Baha'

Respon netizen sangat tinggi pertama kali melihat video pengajian Gus Baha' disajikan secara live. Tanggapan para netizen sangat tinggi dalam

tagar Gus Baha’, dalam video ini nnetizen mengakses video Gus Baha’ dengan antusias sampai-sampai dalam video ini memiliki capaian *viewers* sebanyak satu koma tujuh juta. Dalam video ini Gus Baha’ menjelaskan tentang pentingnya Islam yang santun termasuk juga dalam bertauhid secara benar dengan tidak merasa paling benar dan tidak memvonis selain paham dari dirinya adalah salah. Penggunaan tagar dalam video ini bahkan disebut dituliskan sebanyak tiga kali, ditambah lagi di dalamnya terdapat respon dari netizen sebanyak dua puluh lima ribu komentar. Video di Youtube yang berjudul “Gus Baha’ turun gunung” Gus Baha’ menjelaskan tentang QS. al-Anfāl [8]: 38 yaitu sebagai berikut:

قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَۚ وَاِنْ يَّعُوْدُوْا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْاَوَّلِيْنَ .

Terjemahannya:

> *“Katakanlah kepada orang-orang yang kafir itu (Abu Sufyan dan kawan-kawannya), “Jika mereka berhenti (dari kekafirannya), niscaya Allah akan mengampuni dosa-dosa mereka yang telah lalu; dan jika mereka kembali lagi (memerangi Nabi) sungguh, berlaku (kepada mereka) sunnah (Allah terhadap) orang-orang dahulu (dibinasakan)”.* (QS. al-Anfāl [8]: 38).

Dalam ayat ini Gus Baha’ menjelaskan jika orang kafir saja yang masuk Islam dengan membaca kalimat tauhid yang berupa lafaz *lāilāha Illallah* maka dapat diampuni dosanya yang telah lalu. Para ulama sepakat bahwa kalimat *lāilāha Illallah* tersebut dapat membuat orang kafir jadi mukmin, lantas bagaimana bisa dengan kalimat yang sama, semisal ada orang yang menyebut tahlilan di kuburan sambil memegang nisan kemusian menjadi kafir, maka semua orang perlu belajar lagi tentang tauhid, bahwa dalam hadis disebutkan *afḍalu żikri fa’lam annhu lāilāha Illallah,* bahwa sesungguhnya sebaik-baiknya mengingat Allah adalah mengetahu bahwa Allah itu merupakan dzat yang tiada tuhan yang berhak disembah kecuali hanya Allah semata. Salah satu komentar yang menarik adalah dari akun Julian Yayan yang mengatakan “ustaz HTI dan Wahabi akan mulai tenggelam dan menjadi orang yang menjadi nasional dan penyejuk rakyat Indonesia apabila mendengarkan ceramah Gus Baha’, subhanallah Alhamdulilah”, komentar Julian Yayan kemudian ditanggapi oleh Faqiah Gea, “Islam akan menjadi satu tubuh jika semua merangkul pengajian Gus Baha’ ” (Isti’anah dan Hakamah).

Netizen merupakan perwujudan masyarakat millenial. Salah satu sebab viralnya pengajian *online* dalam tagar Gus Baha’, disebabkan atas netizen yang memiliki peran dan sumbangsih besar dalam mempopulerkan kajian dalam tagar Gus Baha’, hal tersebut dilakukan dengan tiga hal; pertama, mengakses; kedua, memberikan *like*; ketiga, memberikan komentar dalam sebuah konten tagar Gus Baha’. Ditinjau dari segi aplikasi media sosial, jumlah netizen yang mengakses memiliki nominal yang bermacam-macam, di Youtube orang mengakses tagar Gus Baha’ tercatat sampai kisaran tiga ratus sampai tujuh ratus juta sampai satu juta *viewers*,

di Instagram jumlah *viewers* tercatat lima puluh sembilan ribu, di Twitter di like dan di retweet sebanyak enam ratus kali, di Facebook tagar Gus Baha' diakses sebanyak dua puluh lima ribu. Adapun responsif netizen berbentuk komentar yang ada dalam tagar Gus Baha' yang terbagi menjadi dua, positif dan negatif yang dapat dilihat sebagai berikut:

Tabel 1. Respon Netizen Terhadap Ngaji Online Tagar Gus Baha'

Nama Judul Konten Ngaji Online Tagar Gus Baha'	**Frekuensi *Viewers*, *Like*, Dan Komentar**	**Respon Positif Netizen**	**Respon Negatif Netizen**
Bersyukur bisa shalat walau tidak sempurna (QS. al-Syu'arā'[26]: 219)	37.268 Viewers 81.567 Like 43 Komentar	Sitipurwani77: "Subhanallah memberi kesejukan bagi kami yang awam" Noor_budianto: "luar biasa semua berpotensi masuk surga" Yudieka70 "iya gus, saya termasuk orang yang susah shalat dengan khusyu' terima kasih pencerahannya, tetap optimis"	Putri.masagi: "bahaya kalau didengarkan orang yang lemah imannya, bisa menyepelekan shalat!"
Belajar bersyukur (QS. al-Baqarah [2]: 152)	51. 626 Viewers 70.392 Like 29 Komentar	Diditsukmawati: "kalau mendengar ceramah Gus Baha' Adem tenang Islam benar-benar sejuk dan tidak ribet" Yuliankoko: "ngaji via medsos" Inijedir: "berasa mendapat siraman rohani"	-
Kesalahan Wahabi dalam menghukumi tawasul (QS. al-Māidah [5]: 35) (QS. al-Isrā' [17]: 57)	44.515 Viewers 50.765 Like 48 Komentar	Capolista21: "Alhamdulillah tadi jam enam pagi dapat mengikuti pengajiannya Gus Baha' di Prigen Pasuruan, sehat selalu Gus Baha'..." Penikamatsusu22: "ingin bisa berpegangan sarungnya Gus Baha'" Nanag_untoro170880: "manut kulo gus"	-
Jadi orang harus baik (QS. al-Anbiyā' [21]: 18)	56.633 Viewers 51.890 Like 25 Komentar	Mvfajaraditya: "izin save and share ya sejuk sekali" Renika.prasekti: "idola" Pradana4851: "adem"	-

Faktor yang menjadikan netizen berkenan *ngaji online* dalam tagar Gus ada dua yaitu faktor internal dan faktor eksternal. Faktor internal yang menjadikan ramai adalah Gus Baha' merupakan sosok ulama yang memiliki kredibilitas keilmuan keislaman yang otentik, setiap argumen selalu diberi dalil yang jelas, berikut akan dipaparkan beberapa kalimat yang sering terucap dari Gus Baha' sebagai bentuk keilmuannya yang mendalam sehingga membuat takjub dan menjadi cinta, adalah sebagai berikut; "*aku iki ulama* (saya itu ulama)"; "*sakjane maqomku iku wes duwur, tapi berhubung aku dipasrahi santri koyo sampean, aku mudun maneh menggoblokkan diri* (sebetulnya derajatku itu sudah tinggi, namun berhubung saya dipasrahi santri seperti kalian, ya saya turun pangkat membodohkan diri)"; "*aku iku yo heran, uwong kok gobloke ngono* (saya itu juga heran, orang kok bodohnya sampai seperti itu)"; "*aku iku apal Qur'an dan ribuan hadist, kok bok saingi arba'in, kalau ngeajak debat iku mbok ya seimbang!* (saya itu hafal al-Qur'an dan ribuan hadis, masa kamu saingi dengan kitan arb'in, kalau mengajak debat yang seimbang"; *"saya berharap diundang cukup sekali ini saja, jangan diundang lagi, sebab mencintai ulama itu baik, tapi mengatur ulama itu dosa"*. Adapun faktor eksternal yaitu sebagai berikut, minimnya akses ngaji yang berkualitas sebab pengajar yang hanya memiliki keilmuan terbatas sehingga sosok Gus Baha' dianggap sebuah samudera ilmu yang dapat diselami dengan bebas, banyaknya para konten kreator sekaligus *muḥibbin* (fans) sekaligus murid (santri) yang memiliki keahlian dalam bidang editing sehingga mengemas *ngaji* Gus Baha' menjadi konten yang menarik dengan ditambah, gambar, *backsound* musik yang membuat pengajian Gus Baha' menjadi lebih menarik (Isti'anah dan Hakamah).

Pengaruh *ngaji online* dalam tagar Gus Baha' sangatlah banyak. Setidaknya terdapat lima dampak sosial yang sangat jelas dirasakan dengan adanya *ngaji online* dalam tagar Gus Baha'. Pertama, masy arakat memiliki semangat ngaji walau hanya menjadi santri *online*. Kedua, semakin jelasnya ulama yang layak diikuti ajarannya, Gus Baha' yang merupakan ulama lokal nusantara membuktikan bahwa keilmuannya mampu bahkan dapat menyaingi kesarjannan Barat dan alumin Timur Tengah. Ketiga, lewat pengajian Gus Baha' Islam menjadi lebih mudah rileks dan lentur sehingga masyarakat secara kultural memiliki karakteristik yang religius dan humanis. Keempat, dapat memberikan penghasilan. Bagi para konten kreator terlebih lagi yang konsisten menggunakan tagar Gus Baha' yang berada di Youtube, dapat dipastikan bahwa *ngaji online* dalam tagar Gus Baha' dapat mendatangkan banyak followers, like, komentar, subsciber yang tentunya menjadi keberkahan tersendiri (Yahya), karena semakin ramai sebuah akun maka akan semakin banyak pula dalam menghasilkan pundi-pundi ekonomi, yaitu lewat *endorsment*, support dan lain macam sebagainya.

2. Sikap Netizen dalam Tagar Gus Baha'

Setelah data di astas diamati dalam. Sikap netizen terhadap tagar Gus Baha' lebih banyak mengarah pada tanggapan positif dibandingkan tanggapan yang negatif. Tanggapan yang negatif biasanya dari kaum salafi

yang kebetulan memiliki pola pikir yang masih kurang inklusif, namun secara luas tokoh kaum salafi seperti ustaz Adi Hidayat, Khalid Basalamah justeru mengakui bahwa Gus Baha' merupakan ulama' yang ahli tafsir dan pakar ushul fiqih, bahkan sampai-sampai disebut dengan manusia al-Qur'an. Pandangan dan sikap netizen tersebut memberikan sebuah pemahaman bahwa, tagar Gus Baha' tidak seperti kebanyakan konten agama lain, yang terpeta, dan terkotak akan sekat organisasi Islam tertentu, seperti NU, Muhammadiyyah, HTI, FPI, Salafi dan lain macam sebagainya, namun Gus Baha' memperlihatkan kualitas dakwahnya, ditengah kontestasi digitalisasi Islam virtual, Gus Baha' berangkat dari tradisi tradisional yang sangat kental, namun mampu menarik perhatian untuk generasi millenial (Sobirin).

Gambar 1. Gus Baha' Saat Memberikan Pengajian

Disisi lain, *ngaji online* dalam tagar Gus Baha' merupakan ajang mendapatkan keuntungan oleh para netizen lewat sosial media. Maraknya profesi Youtuber yang dewasa ini merupakan pekerjaan yang menjanjikan dapat menggeser dinamika *ngaji* yang ada, dahulu tujuan *ngaji* adalah belajar menggapai riḍa Allah SWT. dan sebagai bentuk ibadah (Hashim), namun setelah kemunculan *ngaji online* kini dimensi ibadah tersebut berasa lebih profan. *Ngaji online* selain bersifat ibadah, pada tahap yang lain sekaligus juga dapat diniati bekerja mencari konten media agar menghasilkan profit pribadi (Mokter Hossain dan K. M. Zahidul Islam, 2015). Dari dinamika sosial yang terjadi diatas maka dapat dilihat bahwa *ngaji online* dapat mendatangkan keberkahan bagi mereka yang senantiasa konsisten membuat konten dalam hal ini adalah meramaikan tagar Gus Baha' dengan video, meme, maupun *caption*. Sebagai studi al-Qur'an kontemporer tagar Gus Baha' merupakan kajian kemajuan living al-Qur'an. studi living Qur'an yang dari dulunya berada di masyarakat tradisional kini beranjak lebih praktis dan ayat tentunya ayat al-Qur'an dikemas dengan penyampaian yang lebih menarik dan bersifat global (Aziz).

D. KESIMPULAN

Tagar Gus Baha’ merupakan angin segar dalam dunia kajian al-Qur’an dan juga berbagai disiplin ilmu keislaman. Sebuah potret masyarakat millenial yang mengaji di dunia virtual dengan mengakses media sosial. Kemajuan teknologi dapat menjadi wadah dan perantara yang baik untuk *ngaji,* dahulu *ngaji* harus dilakukan secara tradisional dengan mendatangi majlis, dewasa ini cukup mengakses dengan praktis. Dalam tulisan ini penulis mendapatkan kesimpulan bahwa dinamika *ngaji* online di media sosial telah menunjukkan sekali lagi kemukjizatan al-Qur’an dari kalam suci yang tertulis kini bertrasformasi menjadi sebuah video yang memiliki nilai estetis dan ekonomis dengan adanya tagar. Melalui teori resepsi dan analisis wacana, pengajian Gus Baha’ yang dulunya belum sepopuler sekarang ini, dengan adanya digitalisasi *ngaji* menjadikan pemahaman al-Qur’an yang benar dapat disampaikan secara luas dan membumi. Secara khusus tagar Gus Baha’ juga menjadi pelopor gelarakan Islam yang nasionalis, humanis, religius, dengan dikemas secara humoris. Disisi lain tagar Gus Baha’ tentunya telah berhasil mengembalikan citra dakwah Islam di media sosial yang sempat tercoreng atas banyaknya isu radikalis. Di dalam tulisan ini terdapat banyak celah kekurangan, penulis memberikan catatan bahwa masih banyak hal yang dapat diteliti lebih lanjut dalam penelitian ini, seperti masalah bagaimana dampak adanya *ngaji online* dalam tagar Gus Baha’ di masa sekarang; tema apa saja yang dikaji dalam Gus Baha’ secara rinci, besar harapan penulis apabila kelak terdapat peneliti yang berkenan mengkaji lebih lanjut mengenai hal tersebut.

REFERENSI

Buku

Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Dosen Tafsir Hadis. (2007). Metodologi Penelitian Living Qur’an dan Hadis. *Yogyakarta: Teras*.

Halim, Abdul. (2018). Wajah Al-Qur’an di Era Digital. *Yogyakarta: Sulur Pustaka*.

Idrus, Muhammad. (2009). Metode Pendekatan Ilmu Sosial. *Yogyakarta: Erlangga*.

Morissan, et.all. (2013). Komunikasi Massa: Media, Budaya, dan Masyarakat. *Bogor: Ghalia Indonesia*.

Mustaqim, Abdul. (2014). Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur’an. *Yogyakarta: Adab Press*.

Rafiq, Ahmad. (2014). The Reception of the Qur’an in Indonesia: A Case Study of the Place of the Qur’an in a Non-Arabic Speaking Community. *The Temple University US: ProQuest LLC*.

Sofia, Adib. (2017). Metode Penulisan Karya Ilmiah. *Yogyakarta: Bursa Ilmu*.

Suhardono, Edy. (1994). Teori Peran, Konsep, Derivasi dan Implikasinya. *Jakarta: Gramedia*.

Jurnal dan lainnya

Abdullah, Irwan. (2017). Di Bawah Bayang-Bayang Media: Kodifikasi, Divergensi, Dan Kooptasi Agama Di Era Internet. *Sabda: Jurnal Kajian Kebudayaan, 12 (2), 116–21.* https://doi.org/10.14710/sabda.12.2.116-121.

Ahmad, Amar. (2013). Dinamika Komunikasi Islami di Media Online. *Jurnal Ilmu Komunikasi, 11 (1), 44-58*. https://doi.org/10.31315/jik.v11i1.308.

Ali, Muhamad. (2011). The Internet, Cyber-Religion, and Authority: The Case of the Indonesian Liberal Islam Network. *Islam and Popular Culture in Indonesia and Malaysia*. https://doi.org/10.4324/9780203829004-14.

Aminuddin, Ahsani Taqwim. (2017). Instagram: Bingkai Kasus Agama di Media Sosial. *Jurnal The Messenger, 9 (2), 163–75.* https://doi.org/10.26623/themessenger.v9i2.403.

Aziz, Munawir. (2019). Mengenal Gus Baha, Oase di Tengah Ustadz-ustadz yang Mencari Popularitas. *Islami.co (blog), 11 Maret*. https://islami.co/mengenal-gus-baha-oase-di-tengah-ustadz-ustadz-yang-mencari-popularitas.

Burroughs, et.all. (2015). Religious Memetics: Institutional Authority in Digital/Lived Religion. *Journal of Communication Inquiry, 39 (4), 357–77*. https://doi.org/10.1177/0196859915603096.

Campbell, Heidi. (2005). Making Space for Religion in Internet Studies. *The Information Society, 21 (4), 309–15.* https://doi.org/10.1080/01972240591007625.

Campbell, Heidi A., & Mia Lövheim. (2011). Introduction. *Information, Communication & Society, 14 (8), 1083–96.* https://doi.org/10.1080/1369118X.2011.597416.

Fauzan, Umar. (2014). Analisis Wacana Kritis Dari Model Faiclough Hingga Mills. *Jurnal Pendidik, 6 (1).123-137.*

Firdaus, Ahmad, & Deni Yanuar. (2019). Fenomena Perang Tanda Pagar #2019GantiPresiden Dan #Jokowi2Periode Di Instagram Dalam Membangun Kontruktivisme Berfikir Pemilih Pemula (Studi Deskriptif Kualitatif Pada Mahasiswa Universitas Syiah Kuala). *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Fakultas Ilmu Sosial & Ilmu Politik, 4 (4)*. Retrieved from http://www.jim.unsyiah.ac.id/FISIP/article/view/12958.

Ghifary, & M. Jacky. (2018). Cyber-Snob. *Paradigma, 6 (2)*. Retrieved from https://jurnalmahasiswa.unesa.ac.id/index.php/paradigma/article/view/24765.

Hackett, Rosalind I. J. (2006). Religion and the Internet. *Diogenes, 53 (3), 67–76*. https://doi.org/10.1177/0392192106069015.

Hamdani, Ahmad. (2017). Eksploitasi Perempuan Di Media Massa Perspektif Alquran. *Jurnal Harkat: Media Komunikasi Gender, 13 (1), 104-115.* https://doi.org/10.15408/harkat.v13i1.7720.

Hariyanti, Puji, & Puji Hariyanti. (2016). Generasi Muda Muslim dan Gerakan Sosial Spiritual Berbasis Media Online. *Jurnal Ilmu Komunikasi, 13. 165–78*. https://doi.org/10.24002/jik.v13i2.671.

Hashim, et.all. (2007). Islam and Online Imagery on Malaysian Tourist Destination Websites. *Journal of Computer-Mediated Communication, 12 (3), 1082–1102*. https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2007.00364.x.

Helland, Christopher. (2005). Online Religion as Lived Religion. Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet. *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet*. https://doi.org/10.11588/rel.2005.1.380.

Hossain, Mokter, & K. M. Zahidul Islam. (2015). Ideation through Online Open Innovation Platform: Dell IdeaStorm. *Journal of the Knowledge Economy, 6 (3), 611–24*. https://doi.org/10.1007/s13132-015-0262-7.

Isti'anah, et.all. (2019). Rekonstruksi Pemahaman Konsep I'jaz Al-Qur'an Perspektif Gus Baha'. *QOF, 3 (2)*. https://doi.org/10.30762/qof.v3i2.1526.

Lukman, Fadhli. (2016). Tafsir Sosial Media di Indonesia. *Nun: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara, 2 (2), 117-139–139*. https://doi.org/10.32495/nun.v2i2.59.

Mahmudah, Nur. (2017). Portraying Al-Qur'an In Cyber Media: Portrait In Social Media Facebook Of Indonesian Muslim. *Atlantis Press*. https://doi.org/10.2991/icqhs-17.2018.30.

Muhammad, Wildan Imaduddin. (2017). Facebook Sebagai Media Baru Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia. *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir, 2 (2),69–80*. https://doi.org/10.24090/maghza.v2i2.1570.

Ogburn, William F. (1975). Cultural lag as theory. *Sociology & Social Research 41, 167–74*.

Permatasari, Nofi, & Danang Trijayanto. (2017). Motif Eksistensi melalui Penggunaan Hashtag (#OOTD) di Media Sosial Instagram. *PROMEDIA: Public Relation Dan Media Komunikasi, 3 (2)*. http://journal.uta45jakarta.ac.id/index.php/kom/article/view/952.

Putri, Sukma Ari Ragil. (2018). Wacana Islam Populer Dan Kelahiran Ustaza Medsos Di Ruang Publik Era Digital. *Jurnal Komunikasi Dan Kajian Media, 2 (1), 87–114*. https://doi.org/10.31002/jkkm.v2i1.844.

Samian, Abdul Latif. (2015). ICT and Philosophy: Harnessing the Socio-Digital Transformation. *Jurnal Antarabangsa Alam Dan Tamadun Melayu, 3 (3), 107–12*. https://doi.org/10.17576/iman-2015-0303-10.

Samsudin, Sahiron. (2019). Pendekatan Dan Analisis Dalam Penelitian Teks Tafsir. *SUHUF: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an Dan Budaya, 12 (1), 131–49*. https://doi.org/10.22548/shf.v12i1.409.

Sari, Hasrini, & Lidia Anggraeni. (2019). Peran Tipe Gambar, Tagar, Jumlah Likes Dan Informasi Harga Pada Instagram Terhadap Intensi Membeli. *Jati Undip: Jurnal Teknik Industri, 14 (2), 71–80*.

Setianto, Widodo Agus. (2019). Literasi Konten Radikal Di Media Online. *Jurnal Ilmu Komunikasi,* 16 (1). Retrieved from http://jurnal.upnyk.ac.id/index.php/komunikasi/article/view/2684.

Shah, Mustafa. (2013). Al-Ṭabarī and the Dynamics of tafsīr: Theological Dimensions of a Legacy. *Journal of Qur'anic Studies, 15 (2), 83–139*. https://doi.org/10.3366/jqs.2013.0097.

Sobirin. (2019). Kiai NU Ini Disebut Ustadz Adi Hidayat Sebagai Manusia Quran. *Muslim Obsession (blog), 4 Juli*. Retrieved from https://muslimobsession.com/kiai-nu-ini-disebut-ustadz-adi-hidayat-sebagai-manusia-quran/.

Supandi, Supandi. (2017). Dinamika Sosio-Kultural Keagamaan Masyarakat Madura (Kiprah Dan Eksistensi Khodam Dalam Pesantren Di Madura).

Al-Ulum: Jurnal Penelitian Dan Pemikiran Ke Islaman, 4 (1), 26–42. https://doi.org/10.31102/alulum.4.1.2017.26-42.

Tamburian, H. H. Daniel. (2015). Interpretasi Tagar #Savehajilulung Di Kalangan Netizen Pengguna Twitter. *Jurnal Komunikasi, 7 (1), 81–97.* https://doi.org/10.24912/jk.v7i1.9.

Tekno, Kompas. (2019). *www.Kompas.com.*

Yahya, Iip D. (2019). Kisah Gus Baha: Nasab, Perkawinan hingga Karir Intelektual. Alif.id, 14 Februari. Retrieved from https://alif.id/read/iip-d-yahya/kisah-gus-baha-nasab-perkawinan-hingga-karir-intelektualnya-b215367p/.

Zahra, et.all. Media Sosial Instagram sebagai Media Dakwah. *Tabligh: Jurnal Komunikasi dan Penyiaran Islam, 1 (2), 60–88.* https://doi.org/10.15575/tabligh.v1i2.26.

SAIFUDDIN ZUHRI QUDSY   IRWAN ABDULLAH

MUSTAQIM PABBAJAH

THE SUPERFICIAL RELIGIOUS UNDERSTANDING IN HADITH MEMES: MEDIATIZATION OF HADITH IN THE INDUSTRIAL REVOLUTION 4.0

Saifuddin Zuhri Qudsy
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia.
Email: saifuddin.zuhri@uin-suka.ac.id

Irwan Abdullah
Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, Indonesia.
Email: irwanabdullah6@gmail.com

Mustaqim Pabbajah
Universitas Teknologi Yogyakarta, Indonesia.
Email: mustaqim_pabbajah@uty.ac.id

Abstract: Mediatization of religion inevitably has changed various aspects of people's lives, including the method of delivering and learning hadith. Today's society no longer relies on hadith experts to study hadith, but they learn hadith from the internet instead, through hadith memes, and sites that concerns with hadith studies. This paper aims to explain the mediatization of hadith in cyberspace in the form of hadith memes and the factors to contribute to the emergence of various hadith memes on popular social media networks, which result in the superficial religious understanding of the community towards hadith. The data collected from online sources related to hadith learning were analyzed descriptively. It was revealed that, on one side, the mediatization of hadith in the cyberspace has enabled rapid dissemination of information along with its attractive illustration and presentation. However, on the other hand, there is an obvious inclination that the captions in the meme have disrupted viewers from the essential meaning of the hadith. This paper also finds that the presentation of hadith through memes is a new way to construct Muslim's way of thinking. It turns out that behind the memes, there lies some intended messages of a particular ideology adhered by the memes creators. This finding, hence, requires further measures to prevent the community from the trap of the attempt to silence religious understanding by way of mediatization.

Key words: hadith memes, mediatization, declining understanding, condensation of meaning.

1. Introduction

Today, there has been a notable shift in religious authority from the hand of the ulama to the increasingly intensified mediatization of religion. This trend is observable from the practice of religous teaching in various media, which indicates how the traditional method of learning religion starts to lose its legitimacy, meaning, and validity due to the mediatization of religion. In terms of religious matters, people no longer seek for the advice of ulama since they can easily search for the particular hadith they require through the internet, which brings about the hadith information at an instant. The internet provides immediate answers to frequently asked questions on religion on various websites and social media only within a one click away of browse through the search engines. The emergence of new media on the internet becomes the new main source to disseminate religious messages that gradually substitutes the central role of ulama in religious learning. This fact is evidence from the escalating number of users who access various information and knowledge through the internet from year to year. APJII data (www.apji.or.id) shows that the current internet users in Indonesia amounted to171.17 million people with social media as one of the main reason for using the internet (19%). The mediatization of religion by the internet seems to have substituted the essential role of religious institutions in guiding the community in terms of spiritual, moral, and other aspects of life (Hjarvard, 2011). Aguilar et al. (2017) confirmed this fact by revealing that currently, the use of social media in communicating messages has turned into an expression of participatory culture and living religion.

Thus far, studies on the relationship between hadith and technology are divided into three tendencies: first, studies that address the use of technology for hadith dissemination, which allows broader scope of hadith reception (Aldhaln, et.al., 2012; Aldhlan, et.al. ., 2010; Ibrahim, Noordin, Samsuri, Seman, & Ali, 2017; Luthfi, Suryana, & Basari, 2018; Najeeb, Abdelkader, Al-Zghoul, & Osman, 2015; Rahman, Bakar, & Sembok, 2010); second, studies on the software development and digitalization of hadith (Halim et al., 2018; Zulkipli et al., 2017; Zemakhsyari & Fadlillah, 2018; Fikriyyah, 2018); and third, studies concerning on the development of hadith in the cyberspace (Suryadilaga, 2014; Miski, 2018; Mudin, 2019; Andi, 2019). However, the effects or consequences of the use of technology on the hadith are relatively still understudies. In particular, some topics on the superficial meaning of hadith as a result of mediatization of hadith in cyberspace, as found in hadith memes, still receive little attention from the academic communities.

On this basis, this paper aims to fulfill the abovementioned gap in the literature of hadith studies by examining the consequences of using technological development in hadith dissemination in the cyberspace,

particularly by referring to the manufacture of hadith memes as a research focus. In this case, the mediatization of hadith, apart from an attempt to facilitate hadith learning, also threatens the community's understanding of the hadith text contextually. Accordingly, three questions are formulated to analyze the problem: a) how the mediatization of hadith is presented in the cyberspace in the form of memes? b) what are the factors to cause the popularity of hadith memes in social media? c) what is the impact of hadith memes on the superficial public understanding on the hadith memes? These three questions serve as the starting points to guide the entire discussion in this article, as well as to explain the reasons behind the superficial religious understanding due to mediatization of religious literacy.

This paper is based on the argument that there has been an observable shift of form in the transmission of hadith to meet the demands of mediatization of religion. Hadiths are presented in attention-grabbing and easy-to-find forms, especially through memes, slogans, and captions, which leads to sloganization and captionization of hadith. On the one hand, slogans and captions have made the old fashioned and unattractive presentation of hadith into conspicuous forms that attracts readers' interest to learn about the hadith message, since there has been a shifting presentation of hadith through memes which appears in various visual forms. However, on the other hand, mediatization of hadith through hadith memes has resulted in the superficial understanding of hadith meaning. The absence of information on the occasions or circumstances of hadith revelation, and the context that brought about hadith revelation is one of the problematic things in presenting hadith through memes. What is of more concern is the fact that the hadith memes disseminated on various social media are accepted and received at face value by the readers, and thus constructing a superficial thinking structure in understanding hadith and other religious phenomena at a broader scope.

2. Literature review

2.1. Mediatization

In general, the concept of mediatization is slightly similar to technologization in terms of meaning. However, Lundby's (2014) noted that mediatization refers to a communication problem attributed to transformation in communication patterns due to the use of new communication tools and technologies. In its essence, mediatization not only refers to the presence of "media". Over time, communication patterns can change the social and cultural context where the process takes place. Mediatization has become a key concept for understanding

the relationship between media and the social-cultural field (Michelsen & Krogh, 2017). Recently, Michelsen & Krogh mentioned that mediatization was not only considered as a term, but also an emerging paradigm in media studies. Hjarvard (2008) proposed a broad media-sociological theory of the influence of media on society and culture. The central point in this theory lies in its definition of mediatization: Mediatization shall be considered as a process that refers to 'the two-sidedness of high modernism'. In this context, the media on the one hand emerges as independent institutions with their own logic that must be accommodated by other social institutions. On the other hand, the media simultaneously becomes an integrated part of other institutions, such as politics, business, family and religion, because there have been an extensive tendency to carry out these institutional activities in interactive media and mass media platforms (Hjarvard, 2008).

The initial application of mediatization theory could be traced from its wide adoption in the education, as found in the study of the development, use, and effects of computer technology in education. Most studies on mediatization address the changing modes of information transmission. Second, the use of mediatization is related to the politics of education, a topic which was addressed by Andrade and Valero (2019). Third, a study of mediatization focuses on the impact of image and representation on educational practices. According to Lundby, the concept of mediatization captures the sociocultural transformation associated with media-based communication (2014). In this context, the media, act as agents of cultural and social changes (Hjarvard, 2008). In its essence, mediatization puts more emphasis on social and cultural transformation, rather than the technical aspect of the media (Lundby, 2014). On this basis, Verón (2014) further clarified that the most important example of the impact of mediatization is the literacy emergency. Communication over time and space is significantly altered, and at the same time, the materialization of written speech acts allows the examination, manipulation, and reordering of these speech acts in various ways (Verón, 2014), which brings about the emergence of distinctive messages void of context. Verón (2014) also wrote how mediatization creates new forms of control, bureaucratization, and new domination.

2.2. Desacralization (Profanation) of Religion on the Internet

The advent of the internet has in turn led to the rise of the practicability of religion in innumerable online platforms. This fact is well explained by Bunt (2018: 21), who asserted that the internet allows an immediate dissemination of any events in the public sphere through social media, including the mention of religion, symbols and language. This description suggests that the activity in internet-based platform serves as an extension of the real-life situations. Furthermore, Helland (2005: 1-6)

provided a strict boundary between online practice of religion, which allows the freedom of expression without any restrictions and urges high interactivity among internet users, and the presence of religion in online media platforms as a tool to disseminate religious information per se without any permittable interactivity among users. Desacralization is seen in Helland's description, which describes the distinctive perceptions of the online framework as a way to disseminate readable or verbal statements and the mouse 'click' as an icon in online religion which is considered to be equivalent to performative needs in real religious acts. These differention indicates the adoption of religious values in technological sphere which serve as an extended space of religious interaction. Apart from this notion, others may consider the religious practices in online media as a mere tool for disseminating information, but someone is still required to practice religious worship in the real life situations to be labeled as a devout.

Desacralization is observable from the case of e-Jihad. Bunt (2018: 99-102) explained the radical transformation of the term 'jihad' from its intended meaning as a spiritual struggle towards the divine path of God to its English translation as 'holy war', which positions 'jihad' as the primary trigger of the act of radicalism after going through some internet-based influences through online media platforms. This fact especially applies when social media has become part of popular culture, which can easily disseminate jihad-related contents coupled with global and local symbolism and the use of religious languages taken from the Qur'an and other related sources. The interrelation between the practices of religions in the online media platforms goes far beyond informative tools, since online platforms can serve as an effective mass mover (M Pabbajah et al., 2020). Bunt (2018: 6-7) described how the use of internet-based technology can create problems and trigger the occurrence of real-life cases. He further described the concept of cyber-Islamic environment (CIE) to explain various online activities, be it the online statements from Islamic scholars or the statements from social media activists.

2.3. Religion and the Industrial Revolution

Schwab (2016) tried to define the meaning of the industrial revolution from its literal meaning. The word "revolution" refers to sudden and radical changes in the industrial field. Schwab (2016) pointed out that society is on the brink of an industrial revolution that will fundamentally change the way we live, work and relate to others. The transformations or changes during the age of revolution will lead to different life experiences from the experiences of those in the past. For him, there should be an integrated and comprehensive manner to respond to the age of industrial revolution by involving all stakeholders, academia and civil society. This era allows a powerful public participation in various

fields, since the industrial revolution gave rise to a very strong practice of democracy (Dalton, 2000). The strong practice of democracy has eventually led to the massive presence of the public in the digital era (Jackson, 2014). The public presence not only touches the niche in economic aspects, but also in the massive transformation in religious affairs. Beckford (2019) demonstrated how the transformation has had an impact on the practices of religion in everyday life. At a certain point, it is justified to say that the stability and survival capacity of industrial society has been affected by the decline of religion, but to some extent, the peculiar situation that occurs in the age of industrial society allows the creation of more opportunities for the growth of new faces of religious expressions to a greater degree and intensity.

There, currently, has been countless debates on the interrelation between religion and the industrial revolution, which represents a clear indication that religion and the religious institutions are in a position to reposition and improve themselves. An interesting notion on the relationship between religious education and the industrial revolution was proposed by Dhikrul (2019), who highlighted how pesantren transforms their educational model in the face of the industrial revolution era (Hariady, 2019; Athoillah, Wulan, 2019). This confirms the transformative attempts of Islamic religious institutions, especially in Indonesia, in facing the tough challenges of this industrial revolution, by way of improving the curriculum and enhancing the learning methods in disseminating religious messages according with the current development.

3. Methods

This qualitative research, in particular, is written to examine hadith memes as a form mediatization of religious messages in Indonesia. These memes are widely spreading on many social media platforms, especially Instagram. Instagram was mainly selected because Indonesians ranked first as the largest user of Instagram in Asia Pacific (https://tekno.kompas.com/). The primary data in this article relies on the distribution of memes on Instagram, while the secondary data were some published articles or books about memes and some hadith books. The secondary data were selected based on the intensive use of online media platforms in publishing hadith memes.

Hadith memes are widely disseminated on Instagram with a variety of existing accounts and hashtags. These memes along with their explanation in many Instagram accounts or hashtags have become one of the main source of information in learning hadith. Some available hadith memes were selected and categorized based on the content of hadith information, titles, and brief statements about hadith. After the categorization, the data on hadith memes were listed in one table to help

the ease of reading the memes. The data that were classified based on some category and tables were then analyzed interpretatively by referring to the concept of mediatization as the basis of analytical framework.

4.1. Text as Restatement and Interpretation in Hadith Memes

The mediation of hadith through memes in cyberspace is present on various sites and social media. Hadith texts were textually rewritten in meme narratives and were published by some popular Instagram accounts, such as @muslimorid, @programmate, @salamdakwah, @surabayamengaji, @haditsapp, @rumaysocom, @dakwahsunnah.ig, and @kata_nabi, and others. Departing from the fact of this textuality, these memes and images were classified into two: first, the memes which only mentions the hadith text (its translation) and restate the hadith message by writing captions based on one of the highlighted topics or by restating the interpretation of the hadith; second, the memes that mention the text of the hadith, restatement of the hadith title, and its interpretation.

Table. 1. Mediatization of hadith in the form of memes

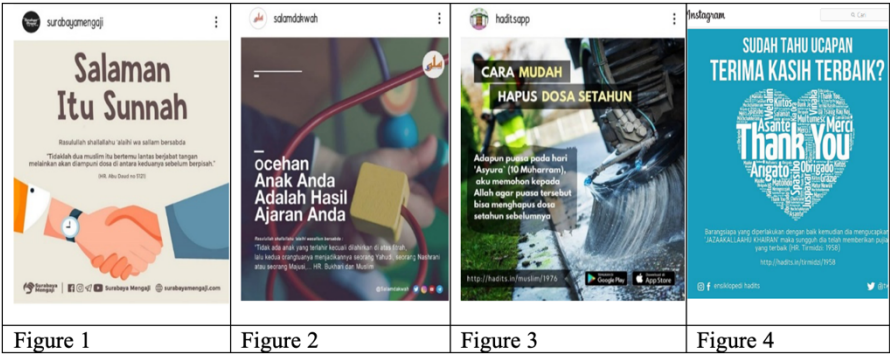
Hadith texts	**Hadith Restatements**	**Sources**
Whoever does not love humans, surely Allah will not love him (HR. Bukhari & Muslim, Shahihul Jami ‘No. 6597)	Loving each other	@muslimorid, https://www.instagram.com/p/Bzrb7thAscq/
Two Muslims will not meet and shake hands having their sins forgiven them before they separate. (HR. Abu Daud, No. 5121)	Handshaking is part of sunnah	@surabayamengaji, https://www.instagram.com/p/B62YrpXhUQ6/
The best friend in the sight of Allah is he who behaves best towards his friends. (Hadith narrated by Abdullah bin Amr, authenticated by Albani in Shohihul Jami ‘	The best companion	@muslimorid, https://www.instagram.com/p/BuSUVhvgcDx/
Rasulullah bersabda: Whoever offers the Dawn Prayer, he is under the protection of Allah, so do not bertray by bertraying those who are under His protection. Whoever kills him, Allah will seek him out until He throws him on his face into Hell.	Whoever offers the Dawn Prayer is under the protection of Allah.	@rumaysocom

"Whoever is mandated by God to lead his people and then dies in a state of deceiving the people, surely God has declared that Heaven is forbidden for him." (HR. Muslim: 203)	The deceivers are forbidden from going to Heaven.	@haditsapp, https://www.instagram.com/p/Bo1FG5UH2Lz/
And maybe Allah gives you a test to see if you are a pious believer or not. Whoever is relieved with the sustenance of Allah to him, He will bless him in his sustenance and expand it. Whoever is not relieved, He will not bless him in his sustenance. (Silsilah Ahadis al-Shahihah, 1658), source:	The blessing in sustenance	@muslimorid, https://www.instagram.com/p/BuIDSQ1DLg4/
The Prophet said: There is none born but is created to his true nature (Islam). It is his parents who make him a Jew or a Christian or a Magian.	The utterance of your child is the result of your teaching.	Sumber @salamdakwah, https://www.instagram.com/p/B4gvg2BnZP-/
The Phrophet said: And whoever is an ally to them among you – then indeed, he is [one] of them.	Birthday, or Anniversary greetings are purely from the customs of the pagans. Whatever the word, whatever the form.	@salamdakwah, https://www.instagram.com/p/B1qeALnHAPT/
"Seeking knowledge is a compulsion on every Muslim." (HR. Ibnu Majah)	Dear Muslim friends, Start your hijrah by studying.	@muslimorid, https://www.instagram.com/p/BmUeG5mlkli/
O Prophet of Allah, what are you most afraid of me? He held out his tongue and replied: "This." (HR. Tirmidhi: 2334)	Spicy food? No Problem Evil Tongue? No Way!	@haditsapp, https://www.instagram.com/p/BgBAqHKgqC9/
The Messenger of Allah (ﷺ) said, "He who is favoured by another and says to his benefactor: `Jazak-Allah khairan (may Allah reward you well)' indeed praised (the benefactor) satisfactorily." (HR. Tirmidzi: 1958)	Do you know the best way of expressing gratitude?	@haditsapp, https://www.instagram.com/p/Bo8qzueHh1z/
"For fasting the day of 'Ashura, I hope that Allah will accept it as expiation for the year that went before." (HR. Muslim: 1976)	An easy way to wipe out all the sins in the previous year	@haditsapp, https://www.instagram.com/p/BZnX6KqAGW6/

"Whoever attends Isha (prayer) in congregation, then he has (the reward as if he had) stood half of the night. And whoever prays Isha and Fajr in congregation, then he has (the reward as if he had) spend the entire night standing (in prayer)." (HR. Muslim no. 656)	"Subuh prayer is the measure of faith	https://www.facebook.com/MemeAndRageComicIndonesia/photos/pcb.1379999868789113/1379999615455805

Source: Compiled Sources (Author, 2020)

Table 1 shows that hadith texts are often found in colorfully designed attractive memes. Most of Hadith memes consist of the translation of hadith text, caption, or a restatement of the text, as well as colorful images and symbols to help readers in undertstanding the message of the hadith memes. Some examples of hadith memes are presented in the following randomly selected pictures in the link abovementioned in the table. Some images are captured below for further details.

Figure 1	Figure 2	Figure 3	Figure 4

Hadith memes are generally presented according to the aforementioned description in the table. The makers of Hadith memes only highlighted the titles and text of the hadith and share it on their social media networks. Indeed, in general some titles are closely related to the text of the hadith displayed, but the most notable aspect of these memes lies in the visualization of the displayed image. The way the hadith text is presented in memes, with a highlight on the title and the image of hand shaking (Picture 1) will instantly construct the readers' perception. It is highly presumable that everyone can easily understand the essence of the hadith text even without struggling to read the hadith text. The images and caption ease readers' understanding of the presented content of the hadith. In this context, it is clear how a powerful visualization of images are in harmony with the textual construction of the readers' understanding of the hadith. Principally, images represent a restatement of the text to make it easier for readers to perceive and receive messages.

The last half of the above table presents the interpretations of the meme creators on the hadith text. This interpretation covers the title of the meme. Figure 2 highlights that "The utterance of your child is the result of your teaching." This meme is interpreted based on the hadith narrative that every child is born in his true nature. However, in the meme presentation, the title is enlarged with a highlighted font, while the font of the hadith text is reduced to a smaller size. In fact, the highlighted tagline in figure 2 is a mere form of reception of the meme creators for the hadith narrative. After receiving the hadith narrative, the meme creators transformed it into a caption using an easier to understand expression for the current readers. The presentation of selected pictures is also another plot to help the readers guess the meaning of the hadith text, as indicated by the picture of children's toys and pictures of someone reading a text. The hadith memes have gone through several process of receptions before they are produced and created by the meme creators. Prior to the production, the hadith narratives are received by the meme creators who then created the hadith memes by reproducing the received message into a caption based on his own reception. Thus, the readers only receive the reproduced message in the hadith captions, which no longer focus on the hadith narratives.

Figure 3 illustrates a rather intriguing message: "An easy way to wipe out all the sins in the previous year" by referring to Ashura fasting (10 Muharram) as the solution. Such memes and captions are prone to mislead the readers because they place the practice of fasting Ashura as an expiation for one year's sins. This caption seems to contradict the Muslim beliefs that those who have fasted on that day without practicing other compulsory practices, are still considered to commit a sinful act. Some respondents might have been misled by the intended message and may misunderstand the core message of the hadith caption"an easy way to wipe out all the sins in the previous year". One respondent said: "The caption indicates that we can commit a sin before the next ashura, then fast during the ashura" (Quma Interview, 2020). The captions which are written based on an irrelevant restatement of the intended meaning of the hadith narrative indicates the attempt of the meme creators to contextualize the hadith narrative in the existing social scope and in accordance with the public sphere of the meme makers.

Similarly, the utterance of "Jazakallah" (Figure 4) which are currently popularly spoken by the Indonesian Muslim community seem to be also influenced by the hadith captions as presented in the picture above. The most noteworthy point is that the caption restatement is used to try to influence the new way for people to express gratitude on social media, such as Whatsapp and so on. The above hadith narrative is mostly derived from some websites with certain ideological tendencies, such as rumayso.com, and muslim.or.id.

Table 2

Hadith Text	Hadith Restatements	Text Interpretation	Sources
The Apostle said: Purify yourselves from urine for most of the punishment in the grave is because of urine (HR. Ad-Daraqutni, No. 459)	Beware, be and careful, since most of torment in the grave is due to unpurified urination.	It is obligatory to clean oneself from urine stains. Urine should be completely cleaned from the body, clothing or place of prayer. Anyone should never neglect the cleaning of urine, because most of the torment of the grave is due to trivial matters. So if you want to urinate, you have to find a place that prevents you from being exposed to the urine.	@dakwahsunnah.ig, https://www.instagram.com/p/B5W2TRRAw_m/
Rasulullah said: "By Allâh, the world is incomparable to the hereafter except like one of you who dipped his finger- the narrator named Yahya pointed his index finger- to the ocean, then he should pay attention to what is found on his finger". [HR Muslim, no. 2858].	Is this the world you are really proud of?	A mere drop of water is not worth the amount of water in the ocean.	@surabayamengaji, https://www.instagram.com/p/B54Ozhkh zLp/
QS. Al-Baqarah, 195, An-Nisa, 29, the prophet saying "No one shall cause any harm, nor can he harm (others), HR. Ibnu Majah No. 2340	"Smoking not only kills you but also those around you"	This is the legal standing to ban smoking.	@dakwahsunnah.ig, https://www.instagram.com/p/B6sjZLxAMER/

“Whoever attends Isha (prayer) in congregation, then he has (the reward as if he had) stood half of the night. And whoever prays Isha and Fajr in congregation, then he has (the reward as if he had) spend the entire night standing (in prayer).” (HR. Muslim no. 656)	There is nothing special to do to night.	No need to worry about a thing, since tonight is the same as any other nights. We shall sleep early and then wake up early tomorrow to perform Congregational Dawn Prayer.	@surabaya mengaji, https://www.instagram.com/p/B6vI7lqBneS/

In principal, the descriptions in table 2 are similar to table 1, but the stark difference lies on the highlighted reception and interpretation of the hadith narratives as presented in the following memes.

Figures 5 & 6. Captions, images and Coloring featured in the hadith meme

The memes presentation denote some observable patterns of highlighting the hadith text and meme captions as a way to connect between the caption and the hadith narrative. There are also noticeable play of coloring and symbolization in this section to emphasize certain parts. For instance, the word “beware” is printed in red font as an emphasis (Figure 5). The use of symbols, such as the prohibition symbol with a red circle as a widely used symbol in everyday life on the highway is denoted as a form of emphasis on the prohibition of improper purification of urinating. Meanwhile, the meme created by an Instagram account known as *Surabaya Mengaji* depicts the common habit of sleeping early for the whole night. However, when someone performs Congregational Dawn Prayer, he is considered to have prayed the entire night. The provision of interpretation next to the hadith text as an additional elucidation and explanation both through pictures and sentences indicates an attempt to

provide a form of syarah (interpretation) as something currently in demand.

The description in this section, implies that memes presentation convey some messages and intended impression. First, the presentation of hadith memes only captures the textual aspect by displaying the captions and the hadith narrative. Such model of presentation is mostly found in numerous hadith memes disseminated in various social media platforms in the cyberspace. Second, the presentation of some memes has attempted to provide the interpretation or meaning of the hadith text. The latter model is the most current trend to be found in many hadith interpretation at some online media platforms.

4.2. Concealing the Primary Messages of Hadith Narratives behind the Popular Captions

The currently circulating memes on social media platforms, such as Instagram and Facebook, mostly concern with the current movement for performing the Congregational Dawn Prayer at the mosque. The meme above represents those circulating on many Instagram accounts. These memes highlight that the Congregational Dawn Prayer at the mosque is one of the benchmarks for one's faith as mentioned in the following meme:

Figure 7. Congregational Dawn Prayer as a standard measure of faith

Various hadith literatures have labeled people who leave the Dawn Prayer and Isha prayer in congregation at the mosque as a hypocrite, because the Dawn Prayer, besides the Isha prayer, is one of the hardest prayers for Muslims to perform. Given the level of difficulty of the Dawn Prayer, various memes are created to explain that the best place to find an ideal man to marry is at the mosque during the Dawn Prayer. The following meme illustrates the level of difficulty of the Dawn Prayer and those who can perform are said to be a devout Muslim. Those who struggle to perform Dawn Prayer are labeled as "Pejuang Subuh" (Dawn Fighters)

and they are labeled as a devout Muslim. The devout label attached to these people are attributed to two factors. First, the Dawn fighters are known with their innumerable rewards for performing Congregational Dawn Prayer at the mosque which is similar to carrying out night prayers throughout the night. Allah has assured the piety of these people and the fact that they are not classified as hypocrites. Second, those who perform the Dawn Prayer are included in the special group of Muslims, since many people will pray them for their future sustenance and soulmate. For certain groups, these two characteristics serve as the standard for finding an ideal and true husband (see picture below).

Figure 8. Praise and compliments for the dawn fighters

Furthermore, the movement for the Congregational Dawn Prayer at the mosque then gave birth to a new structure, namely an effort to mobilize Muslims in the movement for the Congregational Dawn Prayer. This has happened and is being carried out in various areas. This movement took place in various regions under the term GSSB (Dawn Prayer Movement in Congregation). The memes shown below are among the breakthroughs initiated by the ulama, at the local and national level, in an effort to mobilize and enliven mosques and prayer rooms in the implementation of this congregational dawn prayer. In Aceh, there has been a continuous practice of Congregational Dawn Prayer at the mosque. Even after performing the congregational prayer, they continue to have coffee and started the dawn safari movement to help build houses for the poor (www.acehprov.go.id). Thus, this movement then turned into an effort to improve the welfare of the Acehnese Muslims.

The movement for the Congregational Dawn Prayer at the mosque has led to the emergence of new standards of piety for men, that the ideal and true person is the man who prays at dawn at the mosque, that all Muslims shall perform congregational Dawn Prayer at the mosque, and

who does not do so is labeled as hypocrite. Then, new movements emerged as a form of efforts to improve the welfare of Muslims. This new movement has recently sparked a separate trend to move and even mobilize people for certain objectives by performing congregational Dawn Prayer. Popular captions such as "Congregational Dawn Prayer is equal to praying all night" or "Dawn Prayer is a measure of faith". These captions cover the hadith of the Prophet that is merely listed, and thus creating more emphasis on the message in the caption, instead of on the hadith, as presented below.

4.3. Sloganization of Hadith: Constructing the Community's Way of Thinking through Memes on Social Media

Many people will recall the ever popular slogan that cleanliness is part of faith (an-Nadzafatu minal iman), and consider it as a hadith. In fact, the academic circles have denied the widely held assumption about this slogan, since it is not a hadith but an Arabic proverb. The same thing happened again today. Various slogans as shown in some of the memes are constantly created. The captions in these texts are then legitimated by certain hadiths, such as "the real man is the one who performs congregational dawn prayer at the mosque". The sloganization is at least influenced by the following three things:

a) The condensation of meaning, which refers to the attempt to briefly summarize the meaning of hadith text, and even reducing its essential meaning. The condensation of meaning arises when a hadith is reproduced in the form of a meme.

Figure 9. Condensing the meaning of the hadith text

My Subuh My Adventure is a form of condensation of meaning that derived from the hadith "Bring good news to those who walk in the dark

to the mosque, with perfect light on the Day of Judgment". The use of My Subuh My Adventure is a duplication of sentences from the television program, My Trip My Adventure, which is well known among many Indonesian youths. Contemporary contexts that are widely known are used to make it easier for readers to understand hadith texts. Thus, some types of captions resulted from the condensation of meaning succeed in seizing readers' attention to read the hadith text further. Here, the use of popular narration will succeed in inviting the readers to read the text of the hadith further.

b) In addition, some memes, such as My Subuh My Adventure, also contain a connotative meaning (polysemy). Out of several memes about men performing congregational day prayer at the mosque highlight that the measure of a man's religiosity is by visiting the mosque. Hence, a man will be of high value if he performs the dawn prayer at the mosque, which in turn will show that the so-called Muslims are those who are identical with mosques, who always visit the mosque. Oppositely, those outside that, for example, those who do not perform Congregational Dawn Prayer at the mosque are included in the group of hypocrites.

c) In turn, memes like the congregational dawn prayer above imply some simplification and contradiction. For example, the following memes provide a clear evidence of the existing forms of simplification.

Figure 10. Simplification and labeling of men who do not pray Isha and Fajr as hypocrites

By using the hadith "Indeed the hardest prayer for the hypocrite is the Isha prayer and the dawn prayer", these group of meme creators have positioned the dawn prayer as the demarcating line that separates between the believers and the hypocrites in two different poles. In this view, a believer who does not perform congregational dawn prayer at the mosque can be simplified as a hypocrite if the above meme is used. The three things mentioned above show that a meme can be a condenser of meaning for a hadith. Memes can also have multiple meanings (polysemy) and in turn, memes can mislead opinions, and generate some

simplifications and certain labeling due to the misinterpretation of hadith text.

5. Discussions

5.1. Mediatization, Contextualization and Desacralization of Hadith on the Internet

Mediatization in the realm of religion has placed the media as one—if not the only—source of information for obtaining religious issues (Hjarvard, 2011). The currently occurring mediatization has deauthorized religious authorities (Cloete, 2016). In this context, people who have some religious queeries will turn to technology as a reference, including in the search of hadith references. Meme, as a product of mediatization, has led to the production of superficial meaning. The emergence of textualistic readings and simplifications can mislead the way of thinking that leads to superficial understanding of religious text, as has been clearly shown in the findings of this article. The popularization of religious texts in the form of memes has placed hadith text at the textual level at its face value, without considering the social context of its revelation and the appropriate reading of the Muslim scholars in translating and interpreting the meaning behind these hadith texts. Reading hadith solely from memes will be prone to misunderstanding as has been stated in the case of "how to erase one year's sins" which positions the fasting of Ashura as a shortcut and practical solution to wipe out all sins in the previous year. This partial and fragmentary reading that ignores other related dimension of the text will mislead readers from the intended contextual meaning of the hadith.

Contextualization of hadith messages is done by adjusting hadith text to the current contextual condition, for example with captions. This form of contextualization is not the same as what appears in the contextualization in hermeneutic tradition (Gadamer, 2006), which is based on the attempt to look for the meaning of the text according to the changing context and time. The contextualization of memes are more to the strategy of adjusting the delivery of hadith message to the contemporary acceptable context, while the way of interpreting the meaning of the hadith in the use of memes is still fixated on textualism. This way of conveying hadith through memes has led to the superficiality of the hadith messages. The provision of captions, titles, and slogans of hadith as a way to deliver hadith message to meet the contemporary tastes of the millennial society has generated a textual reading of hadith messages and led to decontextualization of meaning. Captions such as "Do you want to see a hypocrite boy? Wait for Isha' and Dawn Prayers" further increase the labeling of hypocrites to Muslims. The popularization of

religious text messages through easily accessible media to the public has contributed to the superficiality of hadith interpretation (Abdullah, 2017: 119).

5.2. Salafism and Islamism Ideological Message: The Case of the Congregational Dawn Prayer in Hadith Memes

The widely spreading memes about the movement for the Congregational Dawn Prayer at the mosque in cyberspace in inseparable from the political constellation of the capital city of Jakarta when some Muslims organized the Defending Islam movement to reject Basuki Tjahya Purnama (Ahok) as the Governor of DKI Jakarta. The Defending Islam Movement was popularly known as the 212 Movement (Ahyar & Alfitri, 2019). At almost the same time, the movement of congregational Dawn prayer was launched nationally on December 12, 2016, exactly 10 days after the 212 movement. This moment changed the escalation of the activities of some Indonesian Muslims on social media (Syahputra, 2018; Ahnaf, 2016; Qodir, 2016; Wildan, 2016). Various forms of memes are widely spread, one of which is a meme about the movement for the Congregational Dawn Prayer. The emergence of hypocritical labels, for example, are words used by Muslim groups who do not support this action. During the heightened movement of Defending Islam Action period, the hypocrite label is often considered equal to the word *thoghut*, infidel, anti-Chinese, communist, and shia. (https://serikatnews.com/rizieq-shihab-dan-period-212-dari-reuni-ke-mobokrasi/). Even the word hypocrisy has also been pinned on groups who are defenders of religious blasphemy (Supporters of Ahok) with many banners saying “This mosque does not pray for the bodies of supporters of religious blasphemers” (https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/fatwa/ 17/03/13/ompfk3394-measuring-law-ban-menshalati-bodies-hypocrite).

It is in this context then the ideology of the meme makers can be read. The hypocritical condemnation in this action emerged as a form of Muslim excitement and euphoria for the rise of Islamic movement activism (Wildan, 2016) driven by groups of salafism and Islamism. By having a closer look, the Instagram accounts that posted these Instagram memes are the supporters of the 212 movement, or accounts that support salafism movements in Indonesia. The labeling of the word hypocrisy on the man who do not perform congregational dawn prayer is used intentionally, based on the hadith of the Prophet, as a hard hit or punishment for people who do not carry out this religious order. Labeling those performing congregational dawn prayer as the real men serves as a reward or praise for the fulfillment of this religious obligation. If at first the word hypocrisy was attached to supporters of religious blasphemers,

the structure of—to borrow Bourdieu's term (Swartz, 2002)—hypocrisy has shifted to people who did not perform the Congregational Dawn Prayer.

5.3. The Industrial Revolution and the birth of public participation in constructing religious knowledge

The industrial revolution has necessitated the inclusion of religion in online media. It allows public participation to have equal rights and voice, and can have an impact on one's morality (Pabbajah et al., 2020). Before the advent of online media technology, people who had the authority to speak out and give opinions in religious debates were clergy and elites. Nonetheless, nowadays, everyone can express his/her voice and opinion freely (Hjarvard, 2011). Technology has enabled non experts to gain a direct access to religious knowledge on the internet without having to consult the experts and those bearing the authority in the religious field. Memes, consequently, can change religious messages through symbols and codes, which may mislead the readers from its intended meaning. (Abdullah, 2017). The process constantly works to reproduce meaning, since the message in a meme is strongly correlated to the ideological inclination of the meme makers, which thus needs further analysis. For instance, it is clear that the creation of memes on the congregational dawn movement is closely tied to the 212 Defend Islam Movement in Jakarta.

A meme can serve as a labeling and simplification of religious messages (hadith). The ideology embedded in the meme, will direct its readers towards a certain opinion or label certain groups of people after reading the hadith. The highly intense public participation in online platforms has allowed a network of rapid sharing and reshare. Hadith texts are presented in the form of memes with attention grabbing titles and captions to be widely shared and reshared to the global network. These memes are then received by people in the offline platforms, form certain practices in the community, and construct religious knowledge of the community. In this context, Beckford's notion is highly relevant, that the industrial revolution on the one hand gave birth to a movement to ignore religion, but on the other hand, it gave birth to new forms of strongly persistent religious movement. The congregational dawn movement was initially started from the dissemination of hadith memes in the online social media platforms, and it could mobilize a large group of people regardless the fact that these movements are initiated by salafism or islamism. In its essence, the successful mobilization was made possible by the share and reshare activities to the available networks that gained its momentum during the heightened political situation.

6. Conclusion

Ideally, hadiths are learned from expert scholars or primary books as the legal standing for religious authorities. Nonetheless, there has been a commonplace dissemination of hadith texts in various print and online media, especially hadith memes today. This article delineates the practical attribute of hadith memes in conveying an intended hadith message on the one hand, but on the other hand, it also reveals the superficial and shallow interpretation of these hadith memes that are prone to mislead the reader's understanding of the messages behind the hadith memes. This superficial meaning is attributed to several factors. First, hadith memes are inclined to deliver a hadith partially without explaining the general context of its revelation. Second, hadith memes mostly convey condensation of meaning by way of popularization and sloganization of the hadith text. The mediatization of hadith through memes has increasingly reduced the social context of hadith revelation and lessened intended message of hadith revelation. At the same time, it also narrows down the meaning of hadith text by the attempt to direct the reader's understanding towards certain ideological messages or interests embedded in the captions. Third, the unrestricted production of hadith memes on social media indicates that the intense public participation on a religious issue in this era of the industrial revolution 4.0. This condition has allowed everyone to create a meme regardless of his religious knowledge and authority attached to him. This fact further sharpens the shallow understanding of certain memes because these memes are very likely to be produced by those having no competence in the field of hadith science.

The theoretical concept in reading this hadith meme phenomenon has succeeded in providing a different point of view. The use of mediatization in this paper shows that the use of hadith memes on the one hand shows the practical method of da'wah in the industrial revolution era. However, on the other hand, it has led to some consequences given the practicality of this era, in the form of textualistic attitudes, and the presence of hidden ideological messages in certain memes. This theoretical concept is able to show how a meme is constructed and used to support certain interests. The use of this concept has also highlighted the shifting way of transferring religious knowledge from the ulama as the central figure in the process of transferring religious knowledge, especially in the matter of the study of hadith, into the narratives on hadith derived from the internet, both in the form of hadith texts, images, and memes.

Because this paper only focuses on the existing phenomenon of hadith memes widely disseminated on social media, it has many limitations. The main limitation of the study lies in the relatively small number of samples observed. This opens up further research to examine

the same research object more comprehensively using a contextual approach, such as the impacts caused by this hadith meme or the forms of desacralization resulted from the transition of a teacher as the central figure in learning hadith to learning hadith through an online source. Given the newly explored topic in the field of hadith study, there is a wide open possibility for further researches in this area for the development of the discipline of hadith. It is possible to determine the new direction of hadith studies not only through two main sources: scholars and reading books, but also through digital media in learning and understanding hadith.

References

Abdullah, I. (2017). "Di Bawah Bayang-Bayang Media: Kodifikasi, Divergensi, dan Kooptasi Agama di Era Internet". *Sabda:: Jurnal Kajian Kebudayaan*. https://doi.org/10.14710/mkmi

Aguilar, G. K., Campbell, H. A., Stanley, M., & Taylor, E. 2017. Communicating mixed messages about religion through internet memes. *Information Communication and Society*. https://doi.org/10.1080/1369118X.2016.1229004

Ahnaf, M. I. (2016). "Aksi Bela Islam," Akankah Mengubah Lanskap Muslim Indonesia? *Maarif Institute* (11)2.

Ahyar, M., & Alfitri, A. 2019. Aksi Bela Islam: islamic clicktivism and the new authority of religious propaganda in the millennial age in Indonesia. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*. https://doi.org/10.18326/ijims.v9i1.1-29

Aldhaln, K., Zeki, A., & Zeki, A. 2012. Knowledge Extraction In Hadith Using Data Mining Technique. *International Journal of Information Technology & Computer Science*.

Aldhlan, K. A., Zeki, A. M., & Zeki, A. M. 2010. Datamining and Islamic knowledge extraction: Alhadith as a knowledge resource. *Proceeding of the 3rd International Conference on Information and Communication Technology for the Moslem World: ICT Connecting Cultures, ICT4M 2010*. https://doi.org/10.1109/ICT4M.2010.5971934

Andi, A. 2019. Menyikapi Fenomena Labelling Olok-olok Politik di Media Sosial Perspektif Hadis Nabi. *Jurnal Living Hadis*.
https://doi.org/10.14421/livinghadis.2018.1624

Andrade-Molina, M., & Valero, P. 2019. News, Media(s) and the Shaping of Mathematics Education. In *Canadian Journal of Science, Mathematics and Technology Education*. https://doi.org/10.1007/s42330-019-00040-2

Athoillah, M. A., & Wulan, E. R. (2019). Transformasi Model Pendidikan Pondok Pesantren di Era Revolusi Industri 4.0. *Prosiding Nasional*, 2, 25-36.

Beckford, J. A. 2019. Religion and Advanced Industrial Society. In *Religion and Advanced Industrial Society*. https://doi.org/10.4324/9780429399435

Bunt, G. R. 2018. *Hashtag Islam: How cyber-Islamic environments are transforming religious authority*. UNC Press Books.

Cloete, A. L. 2016. Mediated religion: Implications for religious authority. *Verbum et Ecclesia*. https://doi.org/10.4102/ve.v37i1.1544

Dalton, R. J. 2000. Citizen politics. Public opinion and political parties in advanced industrial democracies. CQ Press.

Fikriyyah, D. U. 2018. Telaah Aplikasi Hadis (Lidwa Pusaka). *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis*. https://doi.org/10.14421/qh.2016.1702-07

Gadamer, H. G. 2006. Classical and philosophical hermeneutics. *Theory, Culture and Society*. https://doi.org/10.1177/0263276406063228

Halim, A. A., Anas, N., Zulkipli, S. N., Yaacob, Z., Mohd Noor, M. S., Mohd Ghazali, Z., Azmi, A. S., & Hassan, S. N. S. 2018. Popularity of digital hadith application (DHA) in Malaysia. *International Journal of Civil Engineering and Technology*.

Hariady, F. H. 2019. Analisis Filosofis Pemikrian Pendidikan K.H.Wahid Hasyim dan Relevansinya di Era Revolusi Industri 4.0. *EL-HIKMAH: Jurnal Kajian Dan Penelitian Pendidikan Islam*. https://doi.org/10.20414/elhikmah.v13i1.1192

Helland, C. 2005. Online Religion as Lived Religion. Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet. *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet*. https://doi.org/10.11588/rel.2005.1.380

Hjarvard, S. 2008. Mediatization of Society. A Theory of the Media as Agents of Social and Cultural Change. *Nordicom Review*.

Hjarvard, S. 2011. The mediatisation of religion: Theorising religion, media and social change. *Culture and Religion*. https://doi.org/10.1080/14755610.2011.579719

Ibrahim, N. K., Noordin, M. F., Samsuri, S., Seman, M. S. A., & Ali, A. E. M. B. 2017. Isnad Al-hadith computational authentication: An analysis hierarchically. *Proceedings - 6th International Conference on Information and Communication Technology for the Muslim World, ICT4M 2016*. https://doi.org/10.1109/ICT4M.2016.68

Jackson, A. 2014. Makers: The New Industrial Revolution. *Journal of Design History*. https://doi.org/10.1093/jdh/ept048

Klaus Schwab. 2016. The Fourth Industrial Revolution: what it means and how to respond | World Economic Forum. In *Www.Weforum.Org*.

Lundby, K. 2014. Mediatization of communication. In *Mediatization of Communication*. https://doi.org/10.1515/9783110272215.3

Luthfi, E. T., Suryana, N., & Basari, A. H. 2018. Digital hadith authentication: A literature review and analysis. In *Journal of Theoretical and Applied Information Technology*.

Michelsen, M., & Krogh, M. (2017). Music, radio and mediatization. *Media, Culture and Society*. https://doi.org/10.1177/0163443716648494

Miski, M. (2018). Fenomena Meme Hadis Celana Cingkrang dalam Media Sosial. *Harmoni*. https://doi.org/10.32488/harmoni.v16i2.7

Mudin, M. 2019. *Islam Virtual*. Bildung.

Najeeb, M., Abdelkader, A., Al-Zghoul, M., & Osman, A. 2015. A Lexicon for Hadith Science Based on a Corpus. *International Journal of Computer Science and Information Technologies*.

Pabbajah, M, Jubba, H., Widyanti, R., Pabbajah, T., & Iribaram, S. 2020. Internet of Religion: Islam and New Media Construction of Religious Movements in Indonesia. *AICIS Proceeding,* https://doi.org/10.4108/eai.1-10-2019.2291750

Pabbajah, Mustaqim, Abdullah, I., Widyanti, R. N., Jubba, H., & Alim, N. 2020. Student demoralization in education:The industrialization of university curriculum in 4.0.Era Indonesia. *Cogent Education*, *7*(1). https://doi.org/10.1080/2331186X.2020.1779506

Qodir, Z. 2016. Muhammadiyah dan Aksi Damai Bela Islam : Rejuvenasi Politik Umat Islam? *Maarif Institute*.

Rahman, N. A., Bakar, Z. A., & Sembok, T. M. T. 2010. Query expansion using thesaurus in improving Malay Hadith retrieval system. *Proceedings 2010 International Symposium on Information Technology - System Development and Application and Knowledge Society, ITSim'10*. https://doi.org/10.1109/ITSIM.2010.5561518

Suryadilaga, M. A. 2014. Kajian Hadis di Era Global. *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*. https://doi.org/10.14421/esensia.v15i2.773

Swartz, D. L. 2002. The sociology of habit: The perspective of Pierre Bourdieu. *Occupational Therapy Journal of Research*. https://doi.org/10.1177/15394492020220s108

Syahputra, I. 2018. Media Sosial dan Prospek Muslim Kosmopolitan: Konstruksi & Peran Masyarakat Siber pada Aksi Bela Islam. *Jurnal Komunikasi Islam*. https://doi.org/10.15642/jki.2018.1.1.19-40

Verón, E. 2014. Mediatization theory: A semio-anthropological perspective. In *Mediatization of Communication*. https://doi.org/10.1515/9783110272215.163

Wildan, M. 2016. Aksi Damai 411-212, Kesalehan Populer, dan Identitas Muslim Perkotaan Indonesia. *MAARIF Institute*.

Zemakhsyari, Z., & Fadlillah, N. 2018. Software Ensiklopedi (Mausu'ah Al-Tafsir Wa 'Ulumi Al-Qur'an). *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis*. https://doi.org/10.14421/qh.2016.1702-04

Zulkipli, S. N., Yaacob, Z., Anas, N. Bin, Noor, M. S. B. M., Abidin, M. Z. H. B. Z., Jamil, W. K. N. B. W., & Yakob, A. Bin. 2017. Takhrij al-Hadith Via Websites: A Study of al-Durar al-Saniyyah, Mawqiï¿½ al-Islam and Islamweb. *PONTE International Scientific Research Journal*. https://doi.org/10.21506/j.ponte.2017.4.8

Research Article

Received: 26 July 2021 / Accepted: 20 September 2021 / Published: 5 November 2021

Promoting Qur'anic Verses That Reject Violence

Ahmad Baidowi[1]*

Irwan Abdullah[2]

Saifuddin Zuhri Qudsy[1]

Nurun Najwah[1]

[1]Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Jl. Laksda Adisucipto, Papringan, Caturtunggal, Kec. Depok, Kabupaten Sleman, Daerah Istimewa Yogyakarta 55281, Indonesia
[2] Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, Bulaksumur, Caturtunggal, Kec. Depok, Kabupaten Sleman, Daerah Istimewa Yogyakarta 55281, Indonesia
**Corresponding Author*

DOI: https://doi.org/10.36941/ajis-2021-0150

Abstract

This article highlights the mistaken paradigms that underpin the use of Islam to justify violence and terrorism. Its exploration of the Qur'an shows that Islam emphasizes peaceful values and promotes non-violent approaches; this study, thus, differs from previous ones that have argued Islam's emphasis on peace based on a deconstruction of verses with violent implications, thereby challenging religious violence and violence perpetrated in religion's name. This study analyses the content of the Quranic verses that emphasize Islam's openness and friendliness, prohibit acts of violence and narrate the peaceful resolution of problems as well as mitigating conflict. The analysis of these patterns of Quranic verses shows Islam's alignment with the values of peace and, conversely, disapproval of violence. This exploration of the non-violent values offered by the Qur'an thus offers an important complement to the existing literature on peace and Islam. This study, thus, emphasizes the strategies to promote non-violence which are universal values of the Qur'an.

Keywords: *Qur'an, non-violence, peace, content analysis, exegesis*

1. Introduction

Islam has often been perceived as a violent religion, with the Qur'an being viewed as a text that promotes violent behavior (Esposito, 2015). According to Global Terrorism Index, released annually by the Institute for Economics and Peace, between 2000 and 2014 there has been a significant increase in acts of terrorism and violence; the majority of these incidents have occurred in majority-Muslim countries. Religious and sectarian conflict has been similarly widespread. Perpetrators frequently legitimize their acts of violence by citing religion (Volk, 2020). Venkatraman (2007) writes that the Qur'an permits violence where necessary to uphold Islam and its law. Mistaken

interpretations of such components, however, are not only inappropriate, but ultimately detrimental to Muslims as they result in significant stigmatization (von Sikorski et al., 2018). Some western scholars who are hostile towards Islam often mention the "sword verses" (Qur'an 9:5) as "proof" that Islam is inherently violent (Pipes, 1983). As noted by Holmes (2017), the discourse of Islamic terrorism implies that violence is an integral part of Muslim society, as the very term *Islamic terrorism* suggests a causal link between Islamic beliefs and terrorist actions. This discourse frames Islam as a source of significant problems (Holmes, 2017).

To date, studies have placed little emphasis on the non-violent and peaceful teachings of Islam. Rather, studies have fallen into two main categories. First, various acts of violence are linked with their perpetrators' Muslim faith (Chapman, 2017; Dornschneider, 2010; Spruyt & Elchardus, 2012; Steven Fish et al., 2010; Venkatraman, 2007). Following Venkatraman (2007), discussion of Muslims' involvement in terrorism and conflict have produced heated academic debate. Second, Studies that examine the Islamic doctrines and values that allow violence (Heller, 2015; Saiya, 2017; Sukma, 2011; von Sikorski, Matthes, & Schmuck, 2018). Heller (2015) notes that several elements of the Qur'an, as well as the hadiths (the collected words and deeds of the Prophet Muhammad), contain violent elements that have been used to justify violence and terrorism; indeed, Qur'anic verses may be deliberately interpreted to justify acts of violence (Aisyah, 2012; Holbrook, 2010; Ibrahim & Abdalla, 2010; Muluk et al., 2013; Venkatraman, 2007). In both categories, scholars tend to position religion as a source of problems.

This article seeks to provide another perspective, one in which Islam and its non-violent teachings are emphasized. More specifically, this article examines the verses that highlight social adhesion and prohibit detrimental actions. In doing so, it seeks to prove that Islam is a religion of peace wherein acts of violence must be rejected as not reflecting the teachings and values of Islam and the Qur'an. It makes three points: *first*, there are religious values and tenets that promote non-violence; *second*, there are jurisprudential bases for embracing non-violence; and *third*, there are Qur'anic verses that promote non-violent approaches to conflict resolution. All of these points challenge the exegeses that legitimize and justify acts of violence with reference to the Qur'an. In this manner, this study highlights Islam as a religion of peace that celebrates differences and rejects religious violence and conflict. Besides, this study emphasizes the strategies to promote the non-violence which are universal values of the Qur'an. This point distinguishes this article from the previous studies.

This article's arguments are built upon concrete evidence that Islam rejects violence. *First*, Islam's rejection of violence is evidenced through religious statements (i.e. Qur'anic verses) that emphasize Islam's openness and friendliness. *Second*, Islam's emphasis on non-violence is evidenced in its prohibition and regulation of particular human behaviors, as justified by the need to maintain peace. Islam staunchly prohibits acts of violence and severely punishes any transgressions; as such, it does not tolerate violence. *Third*, Islam's rejection of violence is evidenced in Qur'anic verses oriented towards the peaceful resolution of problems as well as mitigating conflict. Through these verses, the Qur'an staunchly rejects conflict and violence, offering instead non-violent and solution-oriented approaches such as mediation.

2. Review of the Literature

2.1 Use of Religion to Justify Violence

Pratt (2010) defines violence as any act that stimulates, threatens, or causes injury, be it physical, written, or verbal. A similar definition is offered by Setiawan et al. (2020). For Stewart and Strathern (in Pratt, 2010), meanwhile, violence refers to a dangerous act that legitimizes conflict and contestation. As such, Widiyanto (2017) writes that any correlation between religion and violence may be seen from two perspectives: the potential for violence to originate from within religious structures, and the potential for violence to originate from within religious communities. In the

current era, religious violence is often replete with religious symbols and justified by religious values and norms. Huntington (2001), similarly, describes contemporary global politics as entrenched in an "Islamic war" and argues that Muslims fight amongst themselves, and with other religious communities, far more than the practitioners of any other faith. Huntington argues that many ongoing conflicts—the global war on terrorism, as well as several guerilla wars, civil wars, and international wars—are rooted in the "rise of an Islamic awareness" (in Karakaya, 2015). Islam has become closely identified with the politics of violence, and attributes this to the prevalence of Muslim terrorists in the past few decades (Kumar, 2010; Munson 2013).

Ostebo (2012) writes that the religious violence perpetrated by Muslims may be attributed to their efforts to assert their religious preferences as well as their social and political norms. Similarly, Impara (2018) writes that, within radical and extremist movements, violence and religion often go hand-in-hand; such a tendency was noted by Durkheim, who found that violence has often been realized through extreme ascetism, martyrdom, and crusades. One study, which investigated the case of Indonesia's Islamic Defenders Front (Front Pembela Islam, FPI), found that hate speech and demonization are commonly used to justify the movement's attacks on organizations and individuals that it deems sinful or deviant (Woodward et al., 2014). Other studies have shown that acts of violence may be sectarian (Formichi, 2014), sometimes characterized as inter-religious or inter-ethnic (Osaretin & Akov, 2013).

2.2 Use of Religion to Legitimize

Volk (2020) writes that the sources of Islam is sometimes used to legitimize acts of violence. The Qur'an does not command Muslims to perpetrate violence and terrorism, nor does it justify such acts; at the same time, however, the Qur'an does recognize the need to respond to aggression, attacks, and opposition (Esposito, 2015). The history and traditions of Islam are similarly steeped in both peace and violence; indeed, the Prophet Muhammad, who received the Qur'an, led a military campaign (Esposito, 2015). The Qur'an is often held to permit acts of violence when necessary to uphold Islam (Venkatraman, 2007). Similarly, Esposito (2015) writes that the Qur'an obliges Muslims to fight in a jihad, to follow God's plan, and to realize said plan by living well, opposing injustice and subjugation, and promoting social reform. If violence is necessary, it may be accepted. Views of this violence differ significantly. Some Muslims refuse to accept religion as a basis for violence, as seen in Iraq and Afghanistan, while others (as in Pakistan, Nigeria, and Lebanon) perceive religion as precipitating conflict (Religion, 2020).

Those who perpetrate acts of terror and violence against civilians often argue that the Qur'an emphasizes the importance of frightening one's opponents, while Muhammad's life history is replete with examples of violence perpetrated for a sacred cause (Leaman, 2017). Although violence is widespread around the world, many have seen Islam as the most violent religion, citing news coverage of conflict in Palestine (Jews vs. Muslims); the Balkans (Orthodox Serbs vs. Croatian Catholics; Orthodox Serbs vs. Muslim Bosnians and Albanians); Kashmir (Muslims vs. Hindus); Sudan (Muslims vs. Christians and animists); Nigeria and Indonesia (Muslims vs. Christians); Iran, Iraq and Pakistan (Shias vs. Sunnis), Indonesia (Muslims vs. Christians); and Chechnya and the Philippines (Muslim rebellion) (Triandis, 2013). Likewise, entering the word *jihad* in a search engine returns images of soldiers, swords, and rifles, as well as the flags of extremist Muslim groups (Kaati et al., 2016; Scerri, 2011; Sedgwick, 2015).

2.3 Islam and Terrorism

Terrorism is defined as all threats of violence, including text, writing, images, and symbols, that create a sense of fear and limit individuals' freedoms (Nakissa, 2020). Radicalization is another form of religious violence, a phenomenon that has influenced communities around the world, often influencing the faithful to use violence in order to reject the status quo (Baugut & Neumann, 2020).

Such radicals have often used the jihad concept to legitimize violence against civilians and spread their religious beliefs (Lenz-Raymann, 2014). Indeed, Venkatraman (2007) notes that terrorists often use the *jihad* concept to justify their actions, believing that their activities reinforce God's plan and defend the Islamic community.

At its core, terrorism is a political act, one that often involves acts of violence against civilians, and is even perceived by its perpetrators as an act of retribution (Ashford, 2012). Von Sikorski et al. (2017) write that terrorism is commonly linked with radical Islamism, which often understands jihad as involving terror, threats, and violence against Muslims and non-Muslims alike. Kamali (2015) notes that terrorism is often identified with extremism, be it at the local, national, or international level, and that acts of terrorism—including bombings—are destructive acts targeted primarily at civilians. Corbet et al. (2019) define terrorism as the creation of fear and terror through violent acts designed to disrupt the social system. As a result of this terror, discourse have emerged that associate Islam and Islamic practices with terrorism and violence (Holmes, 2017). A major driver of terrorist acts is religious fundamentalism, which perceives religious texts as justifying violence and thus uses said texts to justify terrorist activities (Putra & Sukabdi, 2014).

3. Method

This article examines Qur'anic verses that promote peace and non-violence. This theme is particularly important given the rise of transnational movements that teach extremism, promote radicalism, and even justify terrorist acts. Previous studies have focused on deconstructing that texts used to justify terrorism. This article, conversely, reveals the peaceful and non-violent messages of the Qur'an that have only rarely been discussed.

The main resources used in this study are the Qur'an, exegetical works, and secondary sources (primarily journal articles). After identifying Qur'anic verses through a keyword search, the researchers investigated the implicit/explicit orientation (violent/non-violent) of said verses. Verses that explicitly or implicitly promoted non-violence were subsequent selected and analyzed in terms of their linguistic structure and in terms of their context (*sabab a-nuzul*); this enabled the researchers to ascertain their meaning. At times, existing exegeses were consulted to obtain a deeper understanding of these verses and their common interpretation. For ease of reading, the selected verses and messages are presented in tables, as are their translations, orientations, and sources.

After data were collected and recorded, content analysis was employed to analyze the verses identified. From this analysis, an understanding of Qur'anic verses and their messages of peace was obtained.

4. Results

A spirit of non-violence permeates the Qur'an, and is found both implicitly and explicitly. Many Qur'anic verses express Islam's view of violence, and there exist legal foundations for minimizing violence as well as sanctions for perceived transgressions. At the same time, there are many instances where the Qur'an offers non-violent solutions to social issues.

4.1 Qur'anic Verses that Promote Non-Violence

Several elements of the Qur'an can be seen as promoting non-violence and as rejecting violence, as highlighted in Table 1 below:

Table 1: Qur'anic Verses that Promote Non-Violence

Verse	Meaning	Orientation	Source
Wamā arsalnāka illā raḥmah li al-ʿālamīn	We have sent you 'O Prophet' only as a mercy for the whole world.	Invitation to bring mercy to all	Qur'an 21: 107

Verse	Meaning	Orientation	Source
Udʿu ilā sabīli rabbika bi al-ḥikmah wa al-mauʿiẓah al-ḥasanah wa jādilhum bi al-latī hiya aḥsan	Invite 'all' to the Way of your Lord with wisdom and kind advice, and only debate with them in the best manner. Surely your Lord 'alone' knows best who has strayed from His Way and who is 'rightly' guided.	Wisdom in communication	Qur'an 16: 125
Lā ikrāha fi al-dīn	Let there be no compulsion in religion	Freedom of religion	Qur'an 2: 256
Walaw shāʾa rabbuka laʾamana rabbuka man fi al-arḍ kulluhum jamīʿā	Had your Lord so willed 'O Prophet', all 'people' on earth would have certainly believed, every single one of them!	Recognition of diversity	Qur'an 10: 99
Qul yā ayyuhā al-kāfirūn, lā aʿbud mā taʿbudūn	Say, 'O Prophet,' "O you disbelievers! I do not worship what you worship.	Tolerance	Qur'an 109: 1–2

As evidenced in the above table, the Qur'an contains several verses that implicitly convey a message of non-violence.

First, as shown in the table, the Qur'an understands the Prophet Muhammad as *raḥmah li al-ʿālamīn* (a blessing for all), as seen in Qur'an 21: 107. This verse was revealed to guide the Prophet in dealing with the prisoners of war captured during the Battle of Badr, i.e. in deciding whether to kill or free them. Following the revelation of this verse, the prisoners of war were released, pursuant to the recommendations of Abu Bakar (Mahalli, 2002). The word *raḥmah*, which translates to 'mercy' or 'blessing', is often understood as inexorably involving kindness, forgiveness, and goodness (Lukman, 2019). This verse provides a foundation for the concept of Islam as a blessing to the entire universe (Machasin, 2012; Yaqub, 2002); indeed, Mustaqim even understands this blessing as the foundational paradigm of the Qur'an (Mustaqim, 2018; Hannas & Rinawaty, 2018)

The second verse is Qur'an 16: 125 was revealed as a means of commanding the Prophet to peacefully end the Battle of Uḥud (Wāḥidī, 1991). This verse emphasizes the use of diverse means of conveying Islam and its messages, including *ḥikmah, al-mauʿiẓah al-ḥasanah*, and *al-jidāl bi al-latī hiya aḥsan*. The first method, *hikmah*, refers to rational and evidence-based arguments that can influence humans' thoughts and feelings. The second, *Al- al-mauʿiẓah al-ḥasanah*, refers to all things that can influence the thoughts and feelings of mankind. Finally, *al-jidāl bi al-latī hiya aḥsan* refers to a refined debate, one that avoids harsh words and violence (Ibn Kathīr, II: 737–738; Baghawi, 1411, V: 52, al-Baidawi, I: 561). According to Chaiwat Satha-Anand, interpretations of this verse have emphasized that these approaches do not permit violence as a means of spreading Islam, but rather rely on patience and understanding (Satha-Anand, 2002). Similar exegeses have been offered for Qur'an 20: 43–44 and its prohibition of *khamr* (alcohol), particularly its emphasis on implementing the prohibition slowly and adapting to audiences' psychological conditions (Sodiqin, 2017; Istiqomah, 2019).

Third, a prohibition of violence is also found in Qur'an 2: 256 which was revealed in response to Husain's request for permission to force his son to convert from Christianity into Islam (Wahidi, 1991). This verse, by extension, emphasizes the importance of freedom of religion (Shihab, 2002). Indeed, in his book *Lā Ikrāha fi al-Dīn* (1997), Jawdat Sa'id argues that this verse is a universal one, and that it is no less important than the Throne Verse (Qur'an 2: 255). The main difference, he notes, is that the Throne Verse emphasizes the sacrality of Allah, while Qur'an 2: 256 underscores the need to respect other human beings and protect their religious freedom. This verse may be understood simultaneously as a command (*kalam inshā'i*) and as a statement (*kalām ikhbāri*). As a command, it urges Muslims to avoid coercing others into converting to Islam. Meanwhile, as a statement, it emphasizes that nobody can be considered to have truly converted if their hearts continue to reject it (Ghazali: 2012). Similar messages are also found in Qur'an 10: 99 and Qur'an 109: 1–2.

Such prohibitions highlight Islam's abhorrence of violence in all forms, physical and symbolic, as well as its desire to promote peace.

4.2 Legal Basis for Non-Violence

The Qur'an also offers a jurisprudential or legal basis for non-violence, as evident in Table 2 below.

Table 2: Legal Basis for Non-Violence

Legal Basis	Meaning	Orientation	Source
Walā tasubbū al-ladhīna yadʿūna min dūn Allāh fa yasubbu Allāh ʿadwan bighair ʿilm	'O believers!' Do not insult what they invoke besides Allah or they will insult Allah spitefully out of ignorance.	Prohibition against hating other religions	Qur'an 6: 108
Walā taqtulū al-nafs allatī harrama Allāh illā bi al-ḥaqq, wa man qutila maẓlūman faqad jaʿalnā li waliyyih ṣulṭāna fa lā yuṣrif fi al-qatl innahū kāna manṣūra	Do not take a 'human' life—made sacred by Allah—except with 'legal' right. If anyone is killed unjustly, We have given their heirs the authority, but do not let them exceed limits in retaliation, for they are already supported 'by law'.	Right to justice	Qur'an 17: 33
Udhina li al-ladhīna yuqātalūna bi annahum ẓulimū wa inna Allāh ʿala naṣrihim laqadīr. Alladhīna ukhrijū min diyārihim bighairi ḥaqq illā an yaqūlu rabbunā Allāh	Permission 'to fight back' is 'hereby' granted to those being fought, for they have been wronged. And Allah is truly Most Capable of helping them 'prevail'; 'They are' those who have been expelled from their homes for no reason other than proclaiming: "Our Lord is Allah."	Invitation to peace	Qur'an 22: 39-40
Min ajli dhālik, katabnā ʿala banī isrāʾīla annahū man qatala nafsan bighairi nafs aw fasād fi al-arḍ fakaʾannamā qatala al-nās jamīʿā	That is why We ordained for the Children of Israel that whoever takes a life—unless as a punishment for murder or mischief in the land—it will be as if they killed all of humanity; and whoever saves a life, it will be as if they saved all of humanity.	Humanity's right to life	Qur'an 5: 32

As shown in the table above, the Qur'an provides several legal bases for rejecting violence in favor of non-violence.

First, The Qur'an 6: 108 emphasizes that Islam forbids Muslims from insulting non-Muslims for their beliefs. This verse was revealed as Muslims were beginning to insult and otherwise deride the worship activities of non-believers, who responded by insulting the Muslims' God (Yaqub, 1997). To realize this verse, the Prophet introduced the Charter of Medina, a social contract between Muslims and non-Muslims that includes (among other points) that the "Muslims, Jews, and other peoples of Medina are free to embrace their own religion and beliefs. Their freedom of worship is likewise guaranteed" (Embong et al., 2021; Fajriah, 2019). Pursuant to this charter, the people of Medina were not allowed to commit violence against anyone, so long as they were not subjugated to oppression or cruelty. Likewise, non-Muslims could not be coerced into embracing Islam (Hashmi, 2003). This verse shows that the Qur'an is tolerant of and protects minority ethnic and religious groups, and as such promotes diversity while rejecting violence (Huda et al., 2019).

Second, The Qur'an 17: 33 firmly prohibits the killing of others, except in very specific conditions: in times of war and as a form of legal punishment (Shihab, 2002). War is further limited to fights for survival, such as by defending against aggressors where fighting is unavoidable. If a conflict may still be resolved by other means, war is not permitted. In *Aḥkām al-Qur'ān*, Ibn al-'Arabi adds that, in times of war, only adult men may be targeted; women, children, and priests are off limits (Ferdiansyah, 2018). This verse, as with other verses in the Qur'an, emphasizes the need to avoid killing human beings (Qur'an 5: 32).

Third, Qur'an 22: 39-40 emphasizes that Muslims may only go to war in order to defend themselves, such as during times of oppression or when facing expulsion. This verse was revealed when the Prophet Muhammad and his companions were being driven away from Mecca (Wahidi, 1991). Mujāhid, al-Ḍaḥḥāk, Ibn Abbās, Urwah ibn al-Zubair, Zaid ibn Aslam, Muqātil ibn Ḥayyān, and Qatādah note that this verse was revealed at a time when jihad was necessary. Indeed, this verse was the first one to be revealed that dealt with war, and even then it was evident that jihad was only a final solution, one that could be used only if all other approaches failed—in this case, to deal with the unbelievers of Mecca and their oppressive treatment of the Prophet and his companions (Irawan, 2012). As such, Sahiron understands this verse as one promoting peace (King & Tan: 2014)

The verses contained the Qur'an clearly prohibit violence, and allow only defensive war. As such, it can be seen that Islam does not tolerate violence.

4.3 Qur'anic Verses Providing Peaceful Solutions to Problems

Islam's non-violence is also evidenced by the verses that offer peaceful solutions to various problems, as noted in the following table:

Table 3: Qur'anic Verses Providing Peaceful Solutions to Problems

Verse	Meaning	Orientation	Source
Yā ayyuha al-ladhīna āmanū in jāʾakum fāsiq bi nabaʾ fatabayyanū an tuṣībū qauman bijahālah fa tuṣbiḥū ʿalā mā faʿaltum nādimīn	O believers, if an evildoer brings you any news, verify 'it' so you do not harm people unknowingly, becoming regretful for what you have done.	Avoiding hoaxes	Qur'an 49: 6
wa shāwirhum fi al-amr	... and consult with them in 'conducting' matters.	The importance of consultation	Qur'an 3: 159
Wa in ṭāʾifatāni min al-muʾminīn iqtatalū fa aṣliḥū baynahumā fa in baghat iḥdāhumā ʿalā al-ukhrā faqātilū al-latī tabghī ḥattā tafīʾa ilā amri Allāh	And if two groups of believers fight each other, then make peace between them. But if one of them transgresses against the other, then fight against the transgressing group until they 'are willing to' submit to the rule of Allah.	Addressing conflict peacefully	Qur'an 49: 9.
Wa in khiftum shiqāq bainihimā fabʿathū ḥakaman min ahlihī wa ḥakaman min ahlihā	If you anticipate a split between them, appoint a mediator from his family and another from hers.	The importance of mediation in times of conflict	Qur'an 4: 35

Aside from the above-mentioned verses, the Qur'an also contains verses that are oriented towards preventing conflict and violence, or towards employing peaceful solutions to problems. The Qur'an 49: 6 emphasizes the need to verify information from various sources, as well as to seek clarification regarding rumors. This verse was revealed when Ibn al-Walid was asked by the Prophet Muhammad to collect alms (*zakat*) from the Banu Mustaliq, but claimed that the tribe had threatened to kill him, thereby triggering the anger of Muslims (Wāḥidī, 1991; Mahalli, 2002). According to Jawad Mugniah and Kerwanto, this verse clearly prohibits the simple acceptance of information without verification (*tabayyun*), as doing so could potentially endanger others (Kerwanto, 2018). The need to avoid conflict is also emphasized by Qur'an 24: 12–20. Hoaxes and misinformation have a significant effect, threatening social harmony and solidarity (Sabry, 2018; Afandi, 2018).

The Qur'an 3: 159 emphasizes the importance of employing consultative approaches to overcome various difficulties and resolve diverse conflicts. This verse was revealed at a time when enmities were peaking in Mecca, during the fifth year of Muhammad's prophethood, and many of his companions were forced to evacuate to Habsyah (Ibn Kathīr, n.d., IV: 117; Badri Yatim: 1994). According to Shihab, when this verse was revealed, Muslims lacked any political power, but still had a significant tradition of discourse (Shihab, 2002). This verse is understood as a command to forefront discursive principles in decision-making and to avoid violence. This verse is inexorably linked with the principle of *mushāwarah,* and many have seen democracy as an actualization of this principle (Ichsan, 2014; Ari, 2016; Zaenuri, 2018). The importance of discourse is also emphasized by Qur'an 42:38.

The Qur'an provides Muslims with a means of reconciling individuals and parties in times of conflict, as seen in Qur'an 49: 9. In context, this verse discusses the case of Ummu Zaid, the wife of Imran, who intended to visit her family but whose husband prohibited her from meeting her family. When Ummu Zaid's family arrived to take her away, her husband asked his family to come and stop them. As a result, there occurred significant conflict between their families, including armed fighting. The Prophet Muhammad sent a representative to meet with them and to seek reconciliation (Wahidi, 1991). This verse emphasizes the importance of peaceful mediation, as a means of finding justice and as a means of achieving compromise (Rifa'i, 2010). Mediation is not only offered for social conflict, but also for household disputes, as seen in Qur'an 4: 35.

The verses of the Qur'an show the importance of verifying information, conducting discourse, and resolving conflict through mediation. This shows Islam's emphasis on non-violence and peaceful problem-solving.

5. Discussion

This study shows that the Qur'an strongly rejects violence, as seen in three areas. First, non-violence is evident in verses that highlight peace, tolerance, and love, and that prohibit the coercion of others. Second, non-violence is evident in verses that firmly prohibit acts of violence (up to and including warfare). Third, non-violence is evident in verses that urge Muslims to employ peaceful approaches to solving problems, including discussion and mediation, and avoid conflict. Through all three channels, the Qur'an emphasizes non-violence as Islam's universal value. Rather than support terrorism and radicalism, it emphasizes values of peace, tolerance, and non-violence.

Unfortunately, however, the Qur'an's emphasis on non-violence is commonly ignored—especially by fundamentalists and terrorists, whose understanding of the Qur'an and its verses tends to be partial and superficial. As such, the *naskh* (abrogation) of verses promoting non-violence is common amongst them, as is the emphasis on the 'verses of the sword' (Wardani, 2016). Exacerbating the situation, these fundamentalists and terrorists' misunderstandings of the Qur'an, as manifested through acts of violence such as suicide bombing, murder, and terrorism, results in Islam being misinterpreted by others (Zuhdi, 2017; M. Abou El Fadl, 2014; Fadilah, 2019). Further misconduct is evident in their abuse of religion and religious interpretations in their social lives—i.e., in their use of religion to justify the persecution of minorities, the destruction of cultural properties, and the prohibition of non-Islamic worship (Rijal, 2017; Perkasa, 2016; Sachedina, 2010)

This study has differed from previous research by emphasizing how Islam views and frames peace. Previous studies of peace in the Qur'an have sought to reinterpret verses that implicitly endorse violence, and that are commonly used to justify acts of violence (Umar, 2014; Arifin, 2015; Abdillah, 2017; Mustaqim, 2018). Conversely, this study has presented Qur'anic verses that explicitly promote non-violent approaches. This article's categorization of Qur'anic verses the diversity of anti-violent messages contained within the sacred text. At the same time, this article has provided a clearer understanding of the substantial messages of Islam as manifested through interrelated verses. Such a thematic approach to interpreting the Qur'an must be enriched by a hermeneutic approach (Malik, 2019; Mohseni, 2014; Zayd, 2004; Syamsuddin, 2018)

By examining the non-violent principles that are explicit and implicit in the Qur'an, a richer methodology is being offered. First, readings of Qur'anic verses may be enriched through a structural understanding of the sacred text's language and explicit message. Second, a reading may offer an understanding of the meanings implicit within them. Analysis must not only consider the linguistic structure of the verse, but also the verse's implications within specific behavioral frameworks. Readings of the Qur'an must be sited within a comprehensive framework of mindsets, values, and behaviors that are structured by the Qur'an through its verses.

To promote the non-violence promoted by the Qur'an, it is necessary for mainstream, moderate to adopt three strategies. First, it is necessary to offer a madrasa curriculum that promotes non-violence through its lessons and through its orientations (Fitriani, 2015; Prihatin, 2020; Suryadi & Mansur, 2018). Second, a "public campaign" is necessary to transform non-violence into a shared social understanding and commitment; this could be realized through public discussions, lectures, and social media (Aisy et al., 2019; Lee, 2018). Third, deradicalization policies must recognize and embrace the non-violent values contained within the Qur'an, as this text structures the values embraced by Muslims worldwide (Arifinsyah, Safria Andy, 2020).

6. Conclusion

This article has shown that the non-violence promoted by the Qur'an, in three different realms, has

yet to be optimally recognized. Islam's understanding of peace can be readily socialized by emphasizing these verses, rather than deconstructing those that are commonly understood as promoting violence—as commonly used in efforts to prevent terrorism and fundamentalism.

The above textual analysis has shown the Qur'an contains a multitude of verses that explicitly promote non-violence, and that these verses have been reinforced by extensive exegesis over centuries. Literal understandings of verses that seemingly promote violence can only be combatted by literal understandings of verses that explicitly call for non-violence and non-violent approaches. In such contestation, verses that advocate non-violence can offer a friendlier perspective, a tolerant Islam that is inclusive and civilized. Through its analysis, this article has underscored the peace values within Islam, showing a peace that other scholars have long explored by deconstructing Qur'anic verses with violent implications in order to combat extremism.

This study has been limited to a textual analysis of the Qur'an itself. Its understanding of the verses' social context, however, has been limited to the context in which the text of the Qur'an was revealed. To achieve a deeper understanding of how communities have understood the Qur'an and its text, further research is necessary. Only then can the specific readings of texts, and their relevance within specific social contexts, be elaborated.

References

Abdillah, J. (2017). Dekonstruksi Tafsir Ayat-Ayat Kekerasan. *Analisis : Jurnal Studi Keislaman*, 72–90. https://doi.org/10.42042/ANALISIS.V11I1.611

Afandi, I. (2018). Hoax dalam Sejarah Islam Awal (Kajian Kritis Tentang QS. An-Nur : 11-20). *Ar-Risalah, Vol. XVI No. 1*, *16*, 145–161.

Aisy, B. R., Ibrahim, D. O., Intang, K. K. H., & Tindage, M. A. (2019). Penegakan Kontra Radikalisasi Melalui Media Sosial Oleh Pemerintah dalam Menangkal Radikalisme. *Jurnal Hukum Magnum Opus*, 1–8. https://doi.org/10.30996/jhmo.v2i2.2174

Aisyah, S. (2012). Rereading Patriarchal Interpretations on the Qur'an From Hadith Perspective in the Eve of Law No. 23/2004 on the Elimination of. *Jiis.Uinsby.Ac.Id*, *VI*(23).

Ari, A. W. (2016). Syura dan Demokrasi: Antara Teori dan Prakteknya dalam Dunia Islam. *Jurnal Ilmu Agama UIN Raden Fatah*, *17*, 231–240.

Arifin, M. Z. (2015). Deradikalisasi Penafsiran Al-Qur`an. *EMPIRISMA*, *24*, 56–62. https://doi.org/10.30762/empirisma.v24i1.6

Arifinsyah, Safria Andy, A. D. (2020). The Urgency of Religious Moderation in Preventing Radicalism in Indonesia. *Esensia*, *21*, 91–108. https://doi.org/10.14421/esensia.v21i1.2199

Ashford, S. (2012). Terrorism. In R. Chadwick (Ed.), *Encyclopedia of Applied Ethics* (Second, pp. 334–342). Elsevier Inc. https://doi.org/10.1016/B978-0-12-373932-2.00281-7

Baugut, P., & Neumann, K. (2020). Online news media and propaganda influence on radicalized individuals: Findings from interviews with Islamist prisoners and former Islamists. *New Media and Society*. https://doi.org/10.1177/1461444819879423

Chapman, C. (2017). Christian responses to Islamism and violence in the name of Islam. *Transformation*, *34*(2), 115–130. https://doi.org/10.1177/0265378817695727

Corbet, S., O'Connell, J. F., Efthymiou, M., Guiomard, C., & Lucey, B. (2019). The impact of terrorism on European tourism. *Annals of Tourism Research*, *75*, 1–17. https://doi.org/10.1016/j.annals.2018.12.012

Dornschneider, S. (2010). Belief systems and action inferences as a source of violence in the name of islam. *Dynamics of Asymmetric Conflict: Pathways toward Terrorism and Genocide*, *3*(3), 223–247. https://doi.org/10.1080/17467586.2010.531748

Embong, Z., Muslim, N., Musa, N. Y., Mohamed, A. F., & Jusoh, L. M. (2021). Principles of social integration in the constitution of Medina. *Academic Journal of Interdisciplinary Studies*, *10*(1), 382–390. https://doi.org/10.36941/ajis-2021-0032

Esposito, J. L. (2015). Islam and political violence. *Religions*, *6*(3), 1067–1081. https://doi.org/10.3390/rel6031067

Fadilah, A. (2019). Ma'na-Cum-Maghza Sebagai Pendekatan Kontekstual dalam Perkembangan Wacana Hermeneutika Alquran di Indonesia. *JOURNAL OF QUR'AN AND HADITH STUDIES*.

Fajriah, N. (2019). Kerukunan Umat Beragama: Relevansi Pasal 25 Piagam Madinah dan Pasal 29 UUD 1945. *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, *21*(2), 162–169. https://doi.org/10.22373/substantia.v21i2.5525

Fitriani, L. (2015). Pendidikan Peace Building di Pesantren: Sebuah Upaya Mencegah Deradikalisasi. *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam*, *16*(1), 117–130. https://doi.org/10.18860/ua.v16i1.3011

Formichi, C. (2014). Violence, Sectarianism, and the Politics of Religion: Articulations of Anti-Shi'a Discourses in Indonesia. *Indonesia*, *98*, 1–27. https://doi.org/10.1353/ind.2014.0016

H. M., S. K. (2018). How Violence is Islamized. *International Studies*. https://doi.org/10.1177/0020881718761768

Hannas, D., & M.Th., R. (2018). Islam Rahmatan Lil 'Alamin. *Journal Kerugma*, *1*(1), 1–18. https://doi.org/10.33856/kerugma.v1i1.50

Hashmi, S. (2003). The Qur'an and tolerance: An interpretive essay on Verse 5:48. *Journal of Human Rights*, *2*(1), 81–103. https://doi.org/10.1080/1475483032000054978

Heller, M. A. (2015). *INSS Insight No . 659 , January 28 , 2015 Islam and Terrorism : A Futile Debate*.

Holbrook, D. (2010). Using the Qur ' an to Justify Terrorist Violence : Analysing Selective Application of the Qur ' an in English-Language Militant Islamist Discourse. *Perspectives on Terrorism*, *4*(3), 15–28.

Holmes, J. (2017). *Why is the Discourse of ' Islamic Terrorism ' Problematic ?* 1–7.

Huda, M. T., Amelia, E. R., & Utami, H. (2019). Ayat-Ayat Toleransi Dalam Al-Quran Perspektif Tafsir Al-Misbah Dan Tafsir Al-Azhar. *Tribakdi*.

Ibn Kathīr, *Tafsīr Al-Qur'ān al-Aẓīm* (2002). Cairo: Dār al-Ḥadīth.

Ibrahim, N., & Abdalla, M. (2010). A critical examination of qur'an 4:34 and its relevance to intimate partner violence in muslim families. *Journal of Muslim Mental Health*, *5*(3), 327–349. https://doi.org/10.1080/15564908.2010.551278

Ichsan, M. (2014). Demokrasi dan Syura: Persepektif Islam dan Barat. *SUBSTANTIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*. https://doi.org/10.22373/SUBTANTIA.V16I1.4913

Impara, E. (2018). A social semiotics analysis of Islamic State's use of beheadings: Images of power, masculinity, spectacle and propaganda. *International Journal of Law, Crime and Justice*. https://doi.org/10.1016/j.ijlcj.2018.02.002

Irawan, B. (2012). Tafsir Ayat-Ayat Kasih Sayang Dalam Masyarakat Plural. *Jurnal THEOLOGIA*. https://doi.org/10.21580/TEO.2012.23.1.1760

Kaati, L., Omer, E., Prucha, N., & Shrestha, A. (2016). Detecting Multipliers of Jihadism on Twitter. *Proceedings - 15th IEEE International Conference on Data Mining Workshop, ICDMW 2015*. https://doi.org/10.1109/ICDMW.2015.9

Kamali, M. H. (2015). Extremism , Terrorism and Islam : Historical and Contemporary Perspectives. *Islam and Civilisational Renewal*, *6*(2), 148–165. https://doi.org/10.12816/0019163

Karakaya, S. (2015). Religion and Conflict: Explaining the Puzzling Case of "Islamic Violence." *International Interactions*. https://doi.org/10.1080/03050629.2015.1016158

Kumar, D. (2010). Framing Islam: The resurgence of orientalism during the Bush II era. In *Journal of Communication Inquiry*. https://doi.org/10.1177/0196859910363174

Leaman, O. (n.d.). *Chapter Title : Peace and Violence in Islam : Philosophical Issues Chapter Author (s): Oliver Leaman Book Title : Islamic Peace Ethics Book Subtitle : Legitimate and Illegitimate Violence in Contemporary Islamic Thought Book Editor (s): Heydar Shadi P.*

Lee, F. L. F. (2018). Internet alternative media, movement experience, and radicalism: the case of post-Umbrella Movement Hong Kong. *Social Movement Studies*. https://doi.org/10.1080/14742837.2017.1404448

Lenz-Raymann, K. (2014). Securitization of Islam: A Vicious Circle. In *Securitization of Islam: A Vicious Circle* (1st ed.). https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429044

Lukman, A. I. (2019). Tafsir Ayat Rahmatan lil `Alamin Menurut Penafsir Ahlu Sunnah, Muktazilah, Syiah, dan Wahabi. *Millah*, *15*(2), 227–246. https://doi.org/10.20885/millah.vol15.iss2.art3

M. Abou El Fadl, K. (2001). Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women. In *Oneworld Publications*. Oneworld Publications.

Malik, R. K. (2019). Hermeneutika Al-Qur'an dan Debat Tafsir Modern: Implementasinya dengan Masa Kini. *AT-TURAS: Jurnal Studi Keislaman*, *6*(1), 56–76. https://doi.org/10.33650/at-turas.v6i1.583

Mohseni, T. (2014). The Comparative Study of Qur'an Interpretation & Classic Hermeneutics. *International Journal of Business and Social Science*.

Muluk, H., Sumaktoyo, N. G., & Ruth, D. M. (2013). Jihad as justification: National survey evidence of belief in violent jihad as a mediating factor for sacred violence among Muslims in Indonesia. *Asian Journal of Social Psychology*, *16*(2), 101–111. https://doi.org/10.1111/ajsp.12002

Munson, Z. (2013). Are Muslims Distinctive?: A Look at the Evidence. *Contemporary Sociology: A Journal of Reviews*. https://doi.org/10.1177/0094306112468721k

Mustaqim, A. (2018). *De-Radicalization In Quranic Exegesis (Re-Interpretation Of Violence Verses Toward Peaceful Islam)*. https://doi.org/10.2991/icqhs-17.2018.34

Nakissa, A. (2020). Security, Islam, and Indonesia. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*. https://doi.org/10.1163/22134379-bja10004

Osaretin, I., & Akov, E. (2013). Ethno-Religious Conflict and Peace Building in Nigeria: The Case of Jos, Plateau State. *Academic Journal of Interdisciplinary Studies*, *2*(1), 349–360. https://doi.org/10.5901/ajis.2013.v2n1p349

Ostebo, T. (2012). Islamic Militancy in Africa. *Africa Security Brief.*

Perkasa, A. (2016). Kekerasan agama, 2,498 pelanggaran belum dituntaskan. *Kabar24*.

Pratt, D. (2010). Religion and terrorism: Christian fundamentalism and extremism. *Terrorism and Political Violence*. https://doi.org/10.1080/09546551003689399

Prihatin, B. (2020). Peran Madrasah Dalam Membangun Moderasi Agama Di Indonesia Di Era Milineal. *Edukasia: Jurnal Pendidikan Dan Pembelajaran*.

Putra, I. E., & Sukabdi, Z. A. (2014). Can islamic fundamentalism relate to nonviolent support? The role of certain conditions in moderating the effect of islamic fundamentalism on supporting acts of terrorism. *Peace and Conflict*. https://doi.org/10.1037/pac0000060

Religion, C. (2020). *International Institute of Islamic Thought Sources*. 1–20.

Rifa'i, A. (2010). Konflik Dan Resolusinya Dalam Perspektif Islam. *Millah*, *ed*(khus), 171–186. https://doi.org/10.20885/millah.ed.khus.art10

Rijal, S. (2017). Radikalisme Kaum Muda Islam Terdidik Di Makassar. *Al-Qalam*. https://doi.org/10.31969/alq.v23i2.434

Sabry, M. S. (2018). Wawasan al-Qur'an tentang hoaks (suatu kajian tafsir tematik). *Tafsere*.

Sachedina, A. (2010). Religion, World Order, and Peace: A Muslim Perspective. *CrossCurrents*. https://doi.org/10.1111/j.1939-3881.2010.00134.x

Saiya, N. (2017). Blasphemy and terrorism in the Muslim world. *Terrorism and Political Violence*, *29*(6), 1087–1105. https://doi.org/10.1080/09546553.2015.1115759

Satha-Anand, C. (2002). Forgiveness in Southeast Asia: Political Necessity and Sacred Justifications. *Pacifica Review: Peace, Security & Global Change*. https://doi.org/10.1080/13239100220000023101

Scerri, A. (2011). The New Extremism in 21st Century Britain. *Politics, Religion & Ideology*. https://doi.org/10.1080/21567689.2011.564412

Sedgwick, M. (2015). Jihadism, Narrow and Wide: The Dangers of Loose Use of an Important Term. *Perspectives on Terrorism*.

Setiawan, T., Scheepers, P., & Sterkens, C. (2020). Applicability of the social identity model of collective action in predicting support for interreligious violence in Indonesia. *Asian Journal of Social Psychology*. https://doi.org/10.1111/ajsp.12397

Shihab, M. Q. (2002). TAFSIR AL-MISHBAH Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an. In *Jakarta: Lentera Hati*. https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004

Sodiqin, A. (2017). Kontinuitas Dan Perubahan Dalam Penetapan Hukum Hudud: Dari Nass Hingga Teks Fikih. *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*. https://doi.org/10.24090/mnh.v10i2.933

Spruyt, B., & Elchardus, M. (2012). Violence, fear of crime, and Islam scepticism. *International Review of Sociology*, *22*(3), 552–564. https://doi.org/10.1080/03906701.2012.730843

Steven Fish, M., Jensenius, F. R., & Michel, K. E. (2010). Islam and large-scale political violence: Is there a connection? In *Comparative Political Studies* (Vol. 43, Issue 11). https://doi.org/10.1177/0010414010376912

Sukma, RizalMa'ruf. (2011). The Attitude of Indonesian Muslims Towards Terrorism: An Important Factor in Counter-terrorism? In *Journal of Human Security*. https://doi.org/10.3316/JHS0701021

Suryadi, S., & Mansur, M. (2018). The Role of Traditional Islamic Boarding School-Based Islamic Studies as Radicalism and Intolerance Flow's Blocking Agent. *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*. https://doi.org/10.14421/esensia.v18i2.1483

Syamsuddin, S. (2018). *Ma'na-Cum- Maghza Aproach To The Qur'an: Interpretation Of Q. 5:51*. https://doi.org/10.2991/icqhs-17.2018.21

Triandis, H. C. (2013). Toward Understanding Violence in Islam. *Acta de Investigación Psicológica*. https://doi.org/10.1016/s2007-4719(13)70946-3

Umar, N., & Chusnah, M. (2014). Deradikalisasi Pemahaman Al-Quran Dan Hadis. *Aspirasi*.

Venkatraman, A. (2007). Religious basis for Islamic terrorism: The Quran and its interpretations. *Studies in Conflict and Terrorism*. https://doi.org/10.1080/10576100600781612

Volk, T. (2020). *Islam – Islamism Clarification for turbulent times*. *May*, 0–9.

von Sikorski, C., Matthes, J., & Schmuck, D. (2018). The Islamic State in the News: Journalistic Differentiation of Islamist Terrorism From Islam, Terror News Proximity, and Islamophobic Attitudes. *Communication Research*. https://doi.org/10.1177/0093650218803276

von Sikorski, C., Schmuck, D., Matthes, J., & Binder, A. (2017). "Muslims are not Terrorists": Islamic State Coverage, Journalistic Differentiation Between Terrorism and Islam, Fear Reactions, and Attitudes Toward Muslims. *Mass Communication and Society*. https://doi.org/10.1080/15205436.2017.1342131

Wardani, W. (2016). Kekerasan Atas Nama Al-Qur'an: Penganuliran Ayat-ayat Damai dengan Ayat Pedang dan Pengaruhnya dalam Formasi Fiqh Jihad. *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin*. https://doi.org/10.18592/jiu.v10i2.748

Widiyanto, A. (2017). Violence in Contemporary Indonesian Islamist Scholarship: Habib Rizieq Syihab and 'enjoining good and forbidding evil.' In *Islamic Peace Ethics*. https://doi.org/10.5771/9783845283494-83

Woodward, M., Yahya, M., Rohmaniyah, I., Coleman, D. M., Lundry, C., & Amin, A. (2014). The Islamic Defenders Front: Demonization, Violence and the State in Indonesia. *Contemporary Islam*. https://doi.org/10.1007/s11562-013-0288-1

Zaenuri, A. (2018). Konsep Syura Dan Demokrasi Dalam Al-Qur'an Dalam Pandangan Aktivis Kammi Uin Sunan Kalijaga. *Madani Jurnal Pengabdian Ilmiah*.

Zayd, N. H. A. (2004). Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics. In *Universiteit voor Humanistiek*.

Zuhdi, M. H. (2017). Fundamentalisme Dan Upaya Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an Dan Hadis. *Religia*. https://doi.org/10.28918/religia.v13i1.176

Online Web

Ferdiansyah, H. 2018. Benarkah Rasulallah Memerangi Non Muslim Hingga Masuk Muslim. https://bincangsyariah.com/kalam/benarkah-rasulullah-memerangi-non-muslim-hingga-masuk-Islam/

Ghazali, A. 2008. Jaudat Said dan Tafsir La Ikraha Fi al-Din. https://afgani22.wordpress.com/2008/10/26/jaudat-said-dan-tafsir-la-ikraha-fi-al-din-oleh-abd-moqsith-ghazali/

ISLĀMIYYĀT 43(2) 2021: 105 - 115
(https://doi.org/10.17576/islamiyyat-2021-4302-09)

The Social History of *Ashab Al-Jawiyyin* and the Hadith Transmission in the 17th Century Nusantara

Saifuddin Zuhri Qudsy
Zaenudin Hudi Prasojo
Ahmad Rafiq
Teuku Zulfikar

ABSTRACT

This article investigates the role of *Ashab al-Jawiyyin* in the spreading of hadith in the nusantara in the 17th century. It is an interesting topic since the ulama of hadith from Indonesia to Mecca then come back to Indonesia they can assimilate with the indigenous culture of Indonesia. By departing from the data described by Azra, we explore how the role of *ashab al-jawiyyin* has significant contribution in the spread of hadith in Indonesia. We argue that, the ideas brought by *Ashab al-Jawiyyin* were influenced by middle east Muslim scholars who have interdisciplinary scientific competence. The intersection of *tariqa* with a network of hadiths met through the *sanad*. *Sanad*, in both disciplines occupies a very central position. It then maintained the network structure both in the *tariqa* and in the transmission of hadith. Starting from Syibgatullah (1606) then Ahmad Syinwani (1619), Ahmad al-Qusyashi (1661), Ibrahim al-Kurani (1690), Abdullah bin Shaykh al-'Aydarus (1663), Ba Shayban (1656), and Isa al-Maghribi (1669), they are the key main networks that made *ashab al-Jawiyyin* existed. The figures mentioned above are the majority figures of *tariqa*, hadith, *sharia*, *fiqh* and *ushul fiqh*. From Nuruddin al-Raniry and Abdurrauf al-Singkili that in which later from them the transmission of the distribution and writing of hadith began to be recorded well in the hands of their generations.

Keywords: Ashab al-Jawiyyin; sanad; haramain; the transmission of hadith

INTRODUCTION

Indonesian Islam is practiced somewhat differently from that of the Saudi Arabia, the birth place of Islam. In Saudi Arabia, Islamic practices are based on a textual understanding of the Qur'an and hadith. While in Indonesia, Islam is practiced in a combination between Islamic values, sufism and local traditions. For that reason, Indonesian Muslims, studying and teaching Islam have different approaches in religious interpretation upon their return to Indonesia. Azra (1994) showed that tariqa-channeled networks were dominant among the Muslim scholars scattering in *Nusantara* (Archipelago) and learning the Qur'an, Hadith, Sharia, Sufism, and other disciplines. Voll (1980) suggested that the development of Hadith studies took place in the 17th century, the period of transition from Sufism to neo-Sufism. The network groups are known as *Ashab al-Jawiyyin*. "Muslims of the Archipelago" had stayed and studied in Mecca and Medina for a long time under their *murshids*. Nuruddin al-Raniry and Abdul Rauf al-Singkili were two earlier scholars of the networks frequently mentioned in many literatures.

Studies conducted by Muslim scholars on Islam in the 17th century were at least divided into three major studies: studies that investigated the phenomenon of Sufism in the Indonesian archipelago (Abdurahman 2018; Nasir 2016; Van Bruinessen 2016); secondly, studies that place Indonesian Islam with colonialism which began to enter the archipelago (Ali 2015; Didin Nurul Rosidin 2017; Sukoharsono & Gaffikin, 2019); third, a study of the pilgrimage movement by scholars of the archipelago (Hadi 2018; Noor 2013). However, studies that focus on the transmission of hadith knowledge carried out by figures of the 17th century have been lacking. Therefore, it is timely to engage in a scholarly study focusing on this particular issue.

This paper aims to examine the history of *Ashab al-Jawiyyin* in the 17th century, an era considered the peak in the spreading of Islam in Sufism *(tasawwuf)*, Islamic jurisprudence *(fiqh)*, and the Prophetic tradition *(hadith)* discipline. The century was also marked as the first treatise of hadiths in the archipelago. This article will address how the formation of *Ashab al-Jawiyyin was*; who the teachers were; and how they had influenced the hadith discourse in the archipelago.

This article argues that the study and study of hadith through the network of *ashab al-Jawiyyin* has not been well explored, especially in the 17th century. By looking at the 2 main figures who emerged in the 17th century, we assume that the roots of thought and hadith writings emerged from these 2 figures and see how the thoughts of the three became distinctive with other thinkers in the Arab world because of the combination of the Qur'an, Hadith, tarekat, syariah/fiqh and cultural locality of the archipelago.

THE CONCEPT OF *ASHAB AL-JAWIYYIN,* SOCIAL HISTORY AND THE TRANSMISSION OF KNOWLEDGE

ASHAB AL-JAWIYYIN

The term *Ashab al-Jawiyyin* derived from two words, *al-Ashab* and *al-Jawi*. The word *ashab* is a plural form of *al-sahb* (al-Juhari, 2009; al-Razi, 1986; ibn Faris, 2001), which means a friend or a pal *(al-sahib)*(Munawir 1997). The word *al-Jawi* is the translation of the word "Java." The word *al-Jawi* in the term *Ashab al-Jawiyyin* does not explicitly refer to the island of Java. Thus, the term *Ashab al-Jawiyyin* refers to people of the archipelago in the Middle East, especially in Haramayn. Oman Fathurahman (2012) calls it *Jamaat Jawiyyin* (the friends of Jawi). In the 16th century Arabic literature, the Nusantara Islamic region was called *bilad al-Jawi*, "The Muslim country of Jawi," i.e. Southeast Asia, while the Muslims of the Archipelago were commonly referred to as *Ashab al-Jawiyyin* or *Jamaah Jawiyyin* (Mu'ti et al. 2016). Snouck Hurgronje (2006) argued that "under this name are included in Arabia all people of Malay race, in the fullest meaning of the term; the geographical boundary is perhaps from Siam and Malacca to New Guinea. Muslims and non-Muslims in Macca are called *Jawah*, but the latter is all slaves." Thus, the *Jawah* or *al-Jawi* refers to people from Siam and Malacca to Papua New Guinea, both Muslims and non-Muslims; only the latter were slaves.

Muslim Nusantara viewed the Hajj not only as worship, the Hajj was also loaded with symbols and social status. Hajj was more understood as social justification than just worship. Even in the 1630s, the King of Banten and the King of Mataram competed with each other to send envoys to seek confession and get the title "sultan". Here the Hajj was also very clearly used as a legitimacy of power politics, even this function of legitimacy then creates certain myths in the archipelago, such as a small passageways located in the South Tasikmalaya Pamijahan, which Shaykh Muhyiddin used to go to Mecca every Friday, Then in Cibulakan (Pandeglang) where there was a well said to be connected to Zamzam wheel in Makkah.

People used to struggle for life to collects costs needed to get to Mecca, putting the pilgrimage as a high practice that cannot be practiced by everyone. This what caused people who have carried out the Hajj to be categorized as upper class society (Zainuddin 2013). This was also mentioned by van Bruinessen that Indonesians were more concerned with the Hajj than other nations and the community's appreciation of the Hajj was higher (Van Bruinessen 2012).

SOCIAL HISTORY

It refers to historical writing that places society as the main ingredients and the starting point of a study. That is, historiography does not start from an exploration of the rulers or the elite. Instead, it starts from the bottom, i.e. from the populist people. Thus, the social, rather than political, dynamics in general determine the historical process. Writing a social history requires an effort to present a framework about society as a whole (Kuntowijoyo 2003). Ibnu Khaldun and Nabia Abbott, for example, said that a social history does not only discuss elites or figures, but also matters concerning social structures, social mobility, and also social relations between Muslim communities. Comprehension and complexity of the scope of the study in the social history of Muslim societies start from the local and the peripheral.

TRANSMISSION OF KNOWLEDGE

Berkey, in *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo* (2014)*showing how education in the Middle Ages played a central part in the religious experience of nearly all Muslims. Focusing on Cairo, which under Mamluk rule (1250-1517*, stated that Muhammad's statement asking Muslims to gain knowledge to China showed that the pursuit of knowledge is an activity always worthy of approbation and encouragement. The spirit of this search for knowledge then creates relationships, transmission and networks. Jan Lambooy (2004) said that networks fulfill the first two things in which the coordination of decisions are made by

separate entities of networks, while the second is the transmission of data, information, and knowledge by using 'connections' with various degrees of intensity.

In general, Lambooy (2004) stated that the transmission of knowledge as a process of innovation is recognized, but how information, patents, or knowledge is actually transmitted cannot be known with certainty. The same is true for the way in which networks emerge. That geography, social networks and embeddedness all play a role is accepted, but how the transmission occurs. Here, Lambooy suggests that it is a great place to be involved, as well as communication and the transfer of content. Further, he said that the issues between transmission of the process of transmission and the emergence of organizational configurations, like networks and innovation systems. Lambooy further stated that the network consists of "first, node-firms of their modules, departments, individuals, locations-with activities and functions; second, connections — communication channels, roads, the web, etc.; and third, the intensity of the transfer of goods, individuals, or ideas."

METHOD

This is a library research, in which the data was collected both from the primary and secondary literatures written by scholars, such as works of Al-Raniry and al-Singkili and the works by Azra and others, that being discussed in this article. The data collected was then analyzed and examined using a social history method, which is essential to reconstruct history, network, and transmission of *Ashab al-Jawiyyin* since the beginning, especially in the 17th century. There was a number of *Ashab al-Jawiyyin* in the 17th century; some of those are Hamzah Fansuri, Syamsuddin al-Sumatrani, Nuruddin al-Raniry, Abdur Rauf al-Singkili, and Yusuf al-Makassari. This research, however, explores just two foremost scholars—Nuruddin al-Raniry and Abdul Rauf al-Singkili. Nuruddin al-Raniry, although he was born in Gujarat and, thereby, was not purely from Nusantara, is included because he had many significant roles, such as being a prominent Islamic scholar as in the Aceh Sultanate, in the archipelago and that his mother is from Malay. Data from al-Raniry is still used as supporting documents in this research (Alimron 2018).

TRANSMISSION AND SCIENTIFIC TRADITIONS OF *ASHAB AL-JAWIYYIN*: HARAMAYN AND INTERNATIONAL ULAMA

A trip to Haramayn by an archipelago was recorded. Lombard relied on data from De Graaf (Lombard 2000) who said that there was a figure named Nurullah, who later became better known as Sunan Gunung Jati, who went to Mecca in 1522-1523 AD. He mentioned that this was a very rare experience for Indonesian Muslims. Nurullah then returned to Nusantara in 1524 and settled in Demak. Then in the late 16th and early 17th centuries, European trade increased in Banten, a city that is frequently breferred to in many data. This also shows how the journey of *Ashab al-Jawiyyin* had gone through essential ports such as Pasai, Banten, and Malacca.

It has been mentioned earlier that in the 17th century, *Ashab al-Jawiyyin* received attention and closely intertwined with the Haramayn scholars. Several Haramayn scholars wrote works that specifically discussed the problems of the Archipelago. This proves that the scholars of Haramayn were concerned and helped to form the intellectual *Ashab al-Jawiyyin*. Therefore, in this case, it is essential to discuss the figures and the tendency of the study of Haramayn scholars in the 17th century and later centuries.

In the 17th century, Muslims were aware of Islamic renewal movemenet. Most of the great scholars were also prominent Sufi figures. This encouraged the emergence of reform movements in several Islamic regions. With such conditions, Haramayn was an important melting pot for scholars from various regions. The Ottoman politics also supported this new development, providing adequate facilities in Haramayn (Azra, 1999). As a result, many scholars across the Islamic world often met in Haramayn. Since then Haramayn became a place to exchange information, traditions, and knowledge, which later led to the formation of an intellectual network.

Azra said that the relationship between scholars in scientific networks was very complicated in the 17th century. Each scholar took and gave knowledge from each other, which later determined the characteristics of the Haramayn ulama network. The relationship between the scholars was established along with the intention and purpose of seeking knowledge through educational institutions, such as madrassas, halaqah, and *ribat* (a type of dormitory or boarding house). This relationship

was intertwined both horizontally (teachers with teachers) and vertically (teachers with students). Even though the relationship was taking place in informal institutions, interpersonal bond was quite close in everyday life (Azra, 1994).

The most important means that shaped the solidity of the network were the genealogy of the *tariqa* and *isnad* of hadith. Both of these facilities had an essential role in forming and connecting one cleric with other scholars in the scientific networks in Haramayn. *Tariqa* became one of the most critical facilities formed by the network of ulama in Haramayn due to its characteristics and structural relations. The arrival of scholars from India also influenced the realm of the *tariqa* orientation, especially the *Satariyah* and *Naqsabandiyah* orders. In the *tariqa*, the teacher-student relationship is powerful. Students must submit to the teachings, orders, and desires of the *murshids*. The teacher-student bond in the *tariqa* is so strong that it can drive the spread of tasawwuf. This also answers the question why the tasawwuf movement had a significant portion in Haramayn in the 16th, 17th, and 18th centuries. *Isnad* is one of the essential means because Haramayn was the center of the study of hadith from the beginning. The arrival of scholars from Egypt and North Africa, for example, helped to bring the traditions of hadith from their respective regions to Haramayn. Therefore, the arrival of these scholars also became the reason behind Haramayn being a center for the study of hadith in the world (Azra, 1994).

In the 17th century, the study of hadith was inclined toward the study of the people and intellectuals of Haramayn. Since the end of the 16th century, the study of hadith in Haramayn had underwent reorientation. There had been continues efforts to expand the study of hadith beyond the *kutub al-sittah* (Azra, 1999). The study of hadith in this era did not only explain the hadith, but it also traced and examined new traditions in daily life. In line with the development of Sufism, the study of hadith was also oriented towards the renewal of Sufism. This discipline was then seen as the driver of socio-moral reform efforts in the Islamic community. The development of Sufism and the orientation of hadith studies in Haramayn stimulated a social reconstruction in various corners of Islamic societies. The Haramayn and international (non-Hijaz) scholars who studied in Haramayn - both those who settled and returned home - helped to form an intellectual discourse in Haramayn and even spread it to their respective regions. The following section will describe some intellectual actors in Haramayn and how a scientific discourse took place in the region.

INFLUENTIAL ULAMAS IN HARAMAYN

This section discusses the scholars in Haramayn and how they engaged in an exchange of knowledge. Several influential figures in Haramayn from the 16th century to the 18th century are worth mentioning along with their interests in the study. They made a significant contribution to the development of scientific discourse in Haramayn. They included Syibgatullah and al-Syinnawi who are both non-Hijazi scholars (Azra, 1994).

Syibgatullah was an Indian scholar. He took his primary education in Ahmadabad, India. He traveled to Haramayn in 1591 to perform the pilgrimage and returned in 1596 for his second pilgrimage. He settled down in Media afterward and died in 1606. Syibgatullah was the central figure in the spread of Sufism in the archipelago adalah tokoh yang memiliki peran dalam penyebaran sufisme di Nusantara. In Medina, he built a place of residence and *ribat, the learning place for sufism*. He was also actively teaching at the Nabawi Mosque. His works also discuss Sufism, *Kalam*, and Sharah on al-Baydawi's interpretation. Syibgatullah's students became prominent scholars in Haramayn. His teaching and learning activities were attended by several students from all over the Islamic world, including the Archipelago. Azra (1994) stated, that among those who were famous for their wisdom were Ahmad al-Syinnawi and Ahmad al-Qusyasyi.

Ahmad al-Syinnawi was an Egyptian cleric. He was born in 1567. He had an interest in the study of great hadith. In Egypt, he learnt hadith from the experts named Syamsuddin al-Ramli (d. 1596) and Muhammad bin Abi al-Hasan al-Bakri. Ahmad al-Syinnawi became a prominent scholar in Medina. He mastered the fields of hadith and *tareqa*. *Isnad hadith* from Ahmad al-Syinnawi can be traced back to Ibn Hajar al-Asqalani and Jalaluddin al-Suyuti. His works are related to the fields of *kalam* and *tasawwuf*. Ahmad al-Syinnawi had many students from all over region; Ahmad al-Qusyasyi was among his most famous students (Azra 1994).

Safi al-Din Ahmad ibn Muhammad Yunus al-Qusyasyi al-Madani was born in Medina in 991 H/1538 M. Grandfather Ahmad al-Qusyasyi was a Sufi. Ahmad al-Qusyasyi obtained his primary Islamic education from his father who belongs to

Maliki school. In 1602, he and his father went to Yemen where he studied with several scholars who were former teachers of his father. He established his career there and died in Medina in 1661 AD (Azra 1999).

In Medina, he met several scholars, such as Ahmad ibn al-Fad ibn Abd al-Nafi, 'Umar ibn al-Qutb Badruddin al-Adali, Shihabuddin al-Malka'i, Sayyid As'ad al-Balkhi, but Ahmad al-Syinnawi had a major influence on him. Al-Syinnawi himself was a Sufi and a Syattariyah figure (Azra 2002). Al-Syinnawi taught hadith, ushul fiqh, *kalam*, and other sciences related to *tawhid* and *sharia*. The relationship between Ahmad al-Qusyasyi and al-Syinnawi went beyond a teacher-student status since Ahmad al-Qusyasyi married al-Syinnawi's daughter. Later on, Al-Syinnawi appointed him the leader of the Syattariyah Order.

Even though Ahmad al-Qusyasyi lived in Medina, he frequently visited Mecca, regularly during the Hajj season and on other occasions. He was a friendly and an easy-going person. Humility and broad insight took him to the peak of his fame in career. He became a teacher for those studied in Haramayn. He was also a respected teacher of science claimants from various regions, such as the Hijaz, Yemen, India, the Magrib region, and the Archipelago (Azra, 1999).

Although he was a Syattariyah *tariqa*, he also mastered various teachings of other schools. He was not only a master of Sufism and Shari'a, but he was also very proficient in the fields of hadith and exegesis. Ahmad al-Al-Qusyasyi's works ranged from 12 to 50 pieces. His works are mainly in the field of hadith, fiqh, exegesis, and Sufism. al-Hamawi, as quoted by Azra, Ahmad al-Al-Qusyasyi had many students who later became influential in Haramayn and various regions. His most famous students included Ibrahim al-Kurani (d. 1690 AD), 'Abdullah bin Syaikh al-'Aidarus (d. 1662 AD), Hasan bin Ali al-'Ajami (d. 1701 AD),' Abdurrahman al-Magribi (d. 1674 AD), 'Isa bin Muhammad al-Magribi al-Ja'fari, al-Makki (d. 1669 AD), Muhammad bin Abdurrasul al-Barzanji al-Kurdi (d. 1692 AD), Nusantara ulama 'Abd al-Ra'uf al-Singkili and Muhammad Yusuf al-Maqassari (Azra 2002).

Ibrahim al-Kurani was the next influential figure after the death of Ahmad al-Qusyasyi. He was the most prominent and a famous student of Ahmad al-Al-Qusyasyi. He built his career in Medina. He has an essential position in the building of intellectual networks in Haramayn. It could be said that he was the liaison of the scholars of Haramayn in the 17th and 18th centuries. Therefore, he had a significant contribution to the development and transmission of science in Haramayn.

Ibrahim al-Kurani was born in 1615 AD. Scholars disagreed on the place of his birth, between Shahrazur, Persia, and Tehran. He studied in various places, including Turkey, Iraq, Persia, and Egypt. After studying in various places, he then settled in Medina. Azra collected several titles and praises from the scholars for the breadth of Ibrahim's knowledge. al-Muradi, for instance, stated that he was like a "mountain among the mountains" and "the sea between the seas of Irfan". al-Azimabadi, a hadith expert from India, called him a reformer of the 17th century AD. Al-Kattani mentioned that Ibrahim is the al-Islam poet, his teacher is the ulama, the defender of Sufism, the generator and the guardian of the Sunni tradition, meritorious in spreading the knowledge, history, and *isnad* of hadith. Similarly, Al-Zakuli also said that Ibrahim was a prominent reformer among the jurists and hadith experts of the Shafi'ite school (Azra 1994).

At the beginning of his education, he was interested in learning languages, such as Arabic, Persian, and Turkish. Al-Mulla Sharif al-Kurani al-Siddiqi (d. 1667 AD) guided Ibrahim in the fields of ushul al-fiqh, fiqh, hadith, and Sufism. On his way to Makkah, his younger brother, who joined him, got sick, so he headed to Baghdad where he then learnt Arabic and Persian, and observed the practices of Sufism. Although he was interested in Sufism, he did not abandon his initial interests in the study of hadith (Azra 2002).

His interest in the study of hadith encouraged him to continue his study in Egypt. He developed his insight on hadith by studying under a number of hadith experts in 1650 AD. In Egypt, he met Muhammad Alauddin Syamsuddin al-Babili al-Qahiri al-Azhari, Ahmad Syihabuddin al-Hanafi al-Misri, and Shaykh Sultan bin Ahmad ibn Salamah bin Isma'il al-Qahiri al-Azhari. They were prominent hadith experts in Egypt at that time. They also had diplomas to teach hadith. With this network, Ibrahim has an Islamic court, which is finally connected with Syamsuddin al-Ramli and Zakariyya al-Ansari. Ibrahim also had Egyptian *isnad* from the Ahmad al-Qusyasyi route, which studied with al-Syinnawi, a student of Syamsuddin al-Ramli, a prominent *Muhaddith* in the era of Ibn Hajar al-Asqalani (Azra, 2002).

In 1651, Ibrahim headed to Medina to continue his studies at the halaqahs of Ahmad al-Al-

Qusyasyi. It was in Medina that he reached the top of his career. His intelligence, wide knowledge, and modesty attracted the students from all directions. All students in Haramayn were practically students of Ibrahim. Among his students were Ibn Abdurrasul al-Barzanji, Ahmad al-Nakhili, Abu Hasan al-Sindi, Abdullah bin Sa'adullah, 'Abdullah al-Basyir, Abu Tahir bin Ibrahim al-Kurani, 'Abd al-Ra'uf al-Singkili, and Muhammad Yusuf al-Maqassari (Azra 1994).

He was not only a brilliant scholar in halaqahs, but he was also a productive writer. Most of his works include varied disciplines, such as hadith, fiqh, kalam, tafsir, and Sufism. He authored more than 40 titles of works. Besides, he also wrote several books aimed at solving specific problems raised by his students (Azra 1994). Some writings that contained a problem solving regarding specific issues in the country were mostly recorded in the notes. For example, in *Al-Jawabat al-Gharawiyah lil masail al-Jawiyyah al-Juhriyah* or *Ithaf al-Zaki Syarh Tuhfah Mursalah*, he commented on the issue of Siti Jenar (*pantheism*) poetry; and in *Kasy muntazir li ma yarahu al-Muhtadir*, he talked about the tradition of death in the Archipelago community (Sya'ban, 2017). Ibrahim al-Kurani became a critical scholar in the network of scholars in Medina in the 17th century.

Meanwhile, in Macca, some great scholars connected the city with the tradition of Sufism in India. One of them was Tajuddin al-Hindi. He was the supreme *murshid* of the Indian Naqshbandiyah Order, who later moved and died in Mecca in 1642 AD. In Mecca, he succeeded in spreading the Naqshabandiyah Order, followed later on by some other leading scholars, such as Ahmad bin Ibrahim bin Ahmad bin 'Alan and Ahmad al-Nakhli. Al-Nakhli himself was a *muhaddith* (Azra, 2002).

Another prominent scholar who had relation with the transmission of science *Ashabul al-Jawiyyin*, i.e. Sayyid Umar ibn Abdullah Ba Shaykh al-Tarimi al-Hadhrami (d. 1656), also known as Sayyid Umar al-Aydarus (Hamzah, 2017). He studied with Abdullah bin Syaikh Aydarus, one of Al-Qusyasyi's students. He was born in Gujarat within a Rifaiyah Order. From here, he made a tour to Indonesia, because Ba Syaiban appointed him as the caliph of the *tareqa* and assigned him to spread it in the Malay-Indonesian region (Azra,1994).

Other scholars who had an essential relationship in the ulama network in Mecca were 'Isa bin Muhammad al-Magrib (d. 1669 AD) and Muhammad bin Sulaiman al-Raddani al-Magribi al-Makki (d. 1683). They came from North Africa and later on lived in Mecca. They also helped the formation of a network of Islamic and hadith scholars in North Africa. Isa al-Magribi took his early education in al-Jaziri area, his hometown. He had interests in almost all fields, especially fiqh and the study of hadith. After performing the Hajj in 1652 AD, he stayed in a *ribat* where he taught *hadith* and *fiqh* for a year. After that, he went to Cairo and continued his study of hadith under several scholars who were also the teachers of Ibrahim al-Kurani. After obtaining a diploma from them to teach and narrate hadith, 'Isa returned to Mecca. In the city, he settled and met with prominent scholars in Haramayn (Azra 1994).

In that city, too, he taught and narrated traditions. He got a nickname "Imam al-Haramayn." He was an outstanding scholar in the narration of the hadith. One of his works, which is a proof that he was a narrator of many hadiths, is *Kanz al-Riwayah al-Majmu 'fi Durar al-Majaz wa Yawaqit al-Masmu*. The book contains a treasury of hadiths narrated from his teachers. He was a close friend of al-Al-Qusyasyi. Among famous students of 'Isa al-Magribi al-Makki were Ibrahim al-Kurani, Hasan al-'Ajami, Ahmad al-Nakhli, and al-Singkili (Azra, 1994).

Another ulama who had a great *isnad* and settled in Mecca was Sulaiman al-Magribi. He studied in Egypt and al-Jazair where he studied with 'Isa's teachers. His works in hadith include *Silat al-Khalaf bi Mawsul al-Salaf*. The book contains the relationship between Solomon and the narrators of previous traditions (Azra 2002).

Zainul 'Abidin al-Tabari (d. 1667) is an original Ulama of Mecca that needs to be explained. He was the son of Abdul Qadir bin Muhammad ibn Yahya al-Tabari (d. 1624). He is well-known as a *muhaddis* and a teacher of 18th-century scholars, such as Hasan al-Ajami, Ahmad al-Nakhli, Abdullah al-Basri, and Abu Tahir al-Kurani. Zainul's father, Abidin, is also a great scholar who has an extensive insight of *isnad*. The *isnad* of hadith, which was possessed by Abdul Qadir, included some significant muhaddith figures, such as Syamsuddin al-Ramli, Zakariya al-Ansari, and Jalaluddin al-Suyuti (Azra 2002).

THE FIGURES OF *ASHAB AL-JAWIYYIN* IN THE 17TH CENTURY

In this section, we discuss at least two well-known scholars in the 17th century Nusantara. They are Nuruddin al-Raniry and 'Abd al-Ra'uf al-Singkili.

Nuruddin al-Raniry

Nuruddin al-Raniry was one of the scholars in Nusantara. He was born in Ranir, India. His mother was of Malay descent. The year of his birth is unknown, but it was most likely at the end of the 16th century. He received primary religious education in his hometown. In 1621, he performed the pilgrimage to Mecca during which he met some great scholars and established relations with fellow pilgrims and students in Haramayn. Al-Raniry is the first Hadhrami figure recorded in the Archipelago literatures. Al-Raniry's father was a Hadhramaut immigrant in Ranir, India (Azra 2002).

He was a great ulama who held a prominent position in the Sultanate of Aceh Darussalam. He had a significant influence on the spread of Islam in Indonesia, especially in Aceh. He significantly contributed to the development of Islamic education and tasawwuf in Aceh. He mastered several scientific fields, such as Sufism, theology, exegesis, jurisprudence, and comparative religions. In Sufism and Kalam, he particularly followed Imam al-Gazali, Ibn 'Arabi, al-Qunyawi, al-Qasyani, al-Fairuzabadi, al-Jilli, 'Abd al-Rahman al-Jami', and several other scholars. In Islamic law, he belonged to a Shafi'i school. Therefore, it is reasonable if he (Hamzah, 2017) frequently referred to the works of Imam al-Nawawi, Zakariyya al-Ansari, Ibn Hajar, and Syamsuddin al-Ramli (Hamisi & Fahm 2018).

Al-Raniry arrived in the Malay Peninsula around 1637 and lived in Pahang and Aceh. He came to Aceh during the time of Sultan Iskandar Muda. He settled and studied Malay language and literatures in Pahang. In the era of Sultan Iskandar Tsani, he was appointed as mufti, bearing the title of *Syaikh al-Islam*. This position, according to Hamisi and Fahm, made al-Raniry easier to spread his Islamic knowledge that he learned during his studies in Haramayn (2018).

Al-Raniry was known as a high-ranking cleric, a Sufi, a theologian, and a legal expert. He was not only a scholar who is good at lecturing, but he was also a productive writer. He had an essential contribution to the development of Islam and literatures in Indonesia. As a scholar, he had several works in the fields of Sufism and *Kalam* (24 works), Jurisprudence (3 works), history (6 works), and hadith (two books) (Hamzah, 2017).

The early propagators and preachers of Islam in the Malay Peninsula mostly conveyed Islamic teachings with lectures and practical applications. Al-Raniry had an essential role in documenting the literatures needed by the community in Malay and Arab, such as Islamic teachings that were never found before in Malay land. Therefore, al-Raniry produced some written works on the local problems like marriage and divorce, such as al-Sirat al-Mustaqim and *Bab al-Nikah* (Hamisi & Fahm, 2018).

In the field of hadith, Al-Raniry's work was *Hidayatul Habib fi al-Targhib wa al-Tarhib*. This work is allegedly dated back 1636 AD, which made it the first work on hadith written in Malay. This book consists of 53 chapters on advice of kindness (*targhib*) and threats for doing evil (Alimron 2018). The book contains 831 hadiths taken from several primary and secondary hadith books (Fathurahman 2012). The themes discussed in this book were divided into three main categories: morals to God and His apostles, morals to fellow humans, and morals concerning oneself. In general, Al-Raniry does not give much attention to hadiths by only commenting certain parts of them.

Hidayatul Habib was written in a social context where the people were still embedded with a traditional culture that was not following Islamic law. Al-Raniry, through his book, wanted to show people on God and His Messenger's teachings and guidance for living a life. He also sought to explain relationship between humans, nature, and God, and persons. Therefore, in his work, al-Raniry presented many traditions related to social-morality (Alimron 2018).

The hadiths in *Hidayatul Habib* came from several books of hadiths, both the first (al-tis'ah) and secondary hadiths. The hadith books that al-Raniry referred include Sahih al-Bukhari, Sahih Muslim, Sunan al-Tirmizi, Musnad Ahmad,

al-Mustadrak al-Hakim, Mu'jam al-Kabir li Tabrani, Sahih ibn Khuzaimah, Sunan al-Nasa'i, Musnad Abi Syaibah, Musannaf 'Abd al-Razaq, Malik's Muwatta', and others. The numbers of hadith books that al-Raniry referred in his book provides a clear evidence that he was a qualified scholar in the field of hadith studies (2018).

Abd al-Ra'uf al-Singkili

The 17th century figure who also had an essential influence in Nusantara was Abd al-Ra'uf al-Singkili. His full name is Abd al-Ra'uf bin Ali al-Jawi al-Fansuri al-Singkili. The name al-Singkili shows that he is from Singkel. He was born in Singkel around 1615. His father was Shaykh 'Ali, who came from Arabia. Shaykh 'Ali is known as the ulama who became the leader of the Dayah Simpang Kanan in the interior of Singkel. al-Singkili's mother came from Fansur, Aceh.

Al-Singkili received his primary education from his father in his hometown, Singkel. In 1642, he left his hometown to study in the Middle East. In his search for knowledge, he visited some countries, including Doha, Yemen, and Haramayn. While he was in Doha, al-Singkili studied with several great scholars, one of whom was 'Abd al-Qadir al-Mawrir. After leaving Doha, he continued his journey to Yemen to deepen Islamic sciences. In Yemen, he studied in some places with several scholars from the Javanese family, such as Ibrahim bin Muhammad bin Ja'man and Ibrahim bin 'Abdullah bin Ja'man. The last mentioned was a scholar widely known as *muhaddits* and a *faqih*. Al-Singkili studied jurisprudence, hadith, and several other sciences from Ibrahim bin 'Abdullah bin Ja'man. Also, al-Singkili studied with Ishaq bin Muhammad bin Ja'man, a scholar known as *faqih* and *muhaddith* in Bayt al-Fakih, Yemen (Azra 2002).

Yemen was the last place of al-Singkili's studies before returning to Aceh. Al-Singkili built a teacher-student and personal relations with some prominent scholars. In Mecca, he studied with one of the most critical scholars, 'Ali al-Tabari. 'Ali was a prominent devotee in Mecca. Besides 'Ali, he studied with Badruddin al-Lahuri and Abdullah al-Lahuri. Al-Singkili also made a contact with several prominent scholars, such as 'Isa al-Magribi, Tajuddin bin Ya'qub, Alauddin al-Babili, and others.

In Haramayn, al-Singkili also spent a long time in Madinah learning from some ulamas, such as Ahmad al-Al-Qusyasyi and Ibrahim al-Kurani. In 1661, al-Singkili returned to Banda Aceh where he was later on appointed as a mufti who had the responsibility to handle the state administration affairs. He was known as a productive scholar in writing. Among the works of al-Singkili are *Tarjuman al-Mustafid* the first interpretive book in Malay); *Mir'ah al-Tullab fi Tasyil Ma'rifah al-Ahkam al-Shari'ah li al-Malik al-Wahhab* (fiqh); *al-Fara'id* (fiqh); and *Kifayat al-Muhtajin* (mysticism) (Azra, 1994).

Al-Singkili also wrote two books on hadiths. The first is *al-Mawa'iz al-Badi'ah*, which is a compilation of *Qudsi* traditions. The second is *Sharh Latif*, which is a commentary on the book of Imam Nawawi's Arba'in hadiths. *Sharh Latif* was the second hadith book in Malay after the work of Nuruddin al-Raniry, *Hidayatul Habib*. The book was also considered the first translation book in Malay and the first commentary book on al-Nawawi'40 hadiths in Nusantara (Latifah, 2014).The full name of the book, as stated in the manuscript, is *Sharh Latif 'ala Arba'in Hadith li al-Imam al-Nawawi*. The book was written by the order of Sultanah 'Inayah Shah Zakiyyah al-Din Shah. Al-Singkili completed this work in 1680 in Aceh. The book was a translation and an explanation of the matan's al-Arba'in by Imam al-Nawawi. Najauddin Lateh said that *Sharh Latif* is unique compared to al-Nawawi' *Arba'in*. Al-Singkili used a tasawwuf approach to analyze these hadiths. The book is also complemented with *Jawi Pasai*'s writings with the hope that the community will understand the intents of these hadiths.

Al-Singkili's *Mawa'iz al-Badi'ah* contains *Qudsi* traditions. He had an essential position in transmitting *Qudsi* traditions to the archipelago. The collection of al-Singkili's *Qudsi* traditions

discuss Allah and His relation with His creation, Hell and Heaven, and the path that every human being must take to reach Allah's heart. Besides, al-Raniry strongly emphasized the importance of a balance or a harmony between knowledge and action (Latifah, 2014). *Mawa'iz al-Badi'ah* was written in everyday language, making it very suitable for Malay people to understand the traditions of the Prophet. The book was written for the community and the wider readers. Therefore, it is understandable that the book was written in *Jawi* (Javanese) (Majid et al. 2012).

ASHAB AL-JAWIYYIN IN HARAMAYN: AN OVERVIEW OF KNOWLEDGE TRANSMISSION

In the beginning, we mentioned that Haramayn has an essential position in Islamic religious thoughts. At least in the 17th century, Haramayn had become the center for the study of hadith in the world. Haramayn, as the birth city of Islam, had attracted the world's scholars to study there. The scholars from all over the Muslim worlds came to the city not only for pilgrimage, but also for settling down and devoting themselves to teaching in the *ribats* and in the hallways of the Masjid al-Haram and at the Prophet's Mosque.

Religious discourses, even related to international issues in the Muslim worlds, were circulated in Haramayn. Knowledge transmission took place dynamically, between teacher-student, fellow teachers, or fellow students and relatives. Haramayn was a place where everyone had the freedom to follow any schools of thought. A student of the *Shafi'i* school, for example, was allowed to learn to other religious scholars. This kind of religious discourse brought up new ideas eventually led to the renewal and the like.

Thus, quoting Azra, Haramayn was like a melting pot where various traditions, from small ones to Islam, merged into a new synthesis and became a great tradition. Thus, borrowing Azra, haramain is like a melting pot, various traditions of Islam melted into a new synthesis which then become a big tradition. Various Muslims from all over the world came to Haramayn to perform the Hajj and then study there to the Sheikhs of the country in *halaqahs* and *ribats*.

Ashab al-Jawiyyin played a significant role in transferring religious discourses from Haramayn to Nusantara. The transmission of discourse from Haramayn to Nusantara began with the involvement of Nusantara scholars who had brilliant careers in Haramayn in the 17th century, such as Nuruddin al-Raniry (d. 1658 AD) and Abdurra'uf al-Singkili (d. 1693 AD).

The transmission of hadith scholarship in the 17th century Nusantara was mainly through the hands of Shaykh al-Qushasy and Ibrahim al-Kurani. Abdurrauf al-Singkili was one of his closest students. In studying the transmission of scientific *sanads*, the teachers usually write the names of the teachers. Ibrahim al-Kurani wrote a book of *sanad* and *tsabat* entitled *al-Umam li Iqaz al-Himam*. Nevertheless, in the path of the archipelago, neither al-Singkili nor Nuruddin al-Raniry found any books or similar writings that explain his scientific *sanad*. It seemed that the genealogies of the two figures were lost. The case is different from Yusuf al-Makassari who wrote the genealogy of the sects found in Iran, including Al-Arabiyyah, Qadiriyyah, Khalwatiyyah, Naqsyabandiyah, Syadziliyyah, Kubrawiyyah, and Syattariyah (Sya'ban 2017).

Students from the archipelago studied with the great scholars in Haramayn, such as Shaykh Ahmad al-Qusyasyi and Ibrahim al-Kurani. After the pioneering generation, some students from Nusantara came up to the front becoming as famous as the leading clerics in Haramayn. Among them are 'Abd al-Samad al-Falimbani, Muhammad Arsyad al-Banjari, Sheikh Muhammad Nafis al-Banjari, Sheikh Nawawi al-Bantani, Ahmad Khatib al-Sambasi, 'Abdul Karim al-Bantani, Shaykh Ahmad Nahrawi al- Banyumasi, Muhammad Mahfuz al-Tarmasi, Muhsin al-Falimbani, Muhammad Yasin al-Fadani, and others. This network of knowledge transmission continued to exist until the following centuries. Their knowledge dimensions were multidisciplinary. Their expertise, which they learned from the above teachers, was in a varied discipline of religious knowledge, such as Sufism, Fiqh, Ushul Fiqh, the Qur'an and Hadith, enabling them to see things wisely, especially in the nuance of Sufi understanding. This fact confirmed Lambooy's statement that the network of scholars functioned as a transmission of data, information, and knowledge through the connections established with various actors in the *Ashab al-Jawiyyin*.

CONCLUSION

The intersection between *tariqa* and the network of hadiths was channeled through *sanad*, which was central in both disciplines. Hence, *sanad* maintained the network structure both in the *tariqa* and in the transmission of hadith. Starting from Syibgatullah (1606) then Ahmad Syinwani (1619), Ahmad al-Qusyashi (1661), Ibrahim al-Kurani (1690), Abdullah bin Shaykh al-'Aydarus (1663), Ba Shayban (1656), and Isa al-Maghribi (1669), all of them are the foremost vital networks that made up of *Ashab al-Jawiyyin*. All these names are the leading figures in *tariqa*, hadith, *sharia*, *fiqh*, and *ushul fiqh*. Through Nuruddin al-Raniry and Abdurrauf al-Singkili, the transmission, distribution, and writing of hadiths began to be recorded well. The ideas of hadith thought and the hadith literature thereafter began to emerge, and both became the beginning of the idea of the transmission of scientific studies on the prophetic traditions (hadith) in the archipelago.

The use of the concepts used in this article has successfully demonstrated that the scientific transmission that has been formed to the *Ashabul Jawiyyin* is more inclined towards the study of *tariqa* and Sufism. This is because the Middle Eastern figures who were very influential in that century were figures known as Sufi figures, although they were also very well versed in the sciences of the Qur'an, Hadith and Fiqh. Therefore it is not surprising when the scientific transmission passed on to students such as al-Singkili often intersects with the teachings of Sufism which are more inclusive, and tolerant in seeing social phenomena in Acehnese society.

REFERENCES

Abdurahman, D. 2018. Islam, Sufism, and Character Education in Indonesia History. *TAWARIKH* 9(2): 159–176.

al-Juhari, A. N. I. ibn H. al-Juhari. 2009. *Al-Sihah* [The Trusted/Shahih Hadith). Dar Hadis.

al-Razi, M. ibn A. B. ibn 'Abdul Q. 1986. *Mukhtar al-Sih* [Selection of Trusted Hadis]. Maktabah Libanon.

Ali, M. 2015. *Islam and Colonialism*. Edinburgh University Press.

Alimron, A. 2018. Teks dan Konteks Kitab Hadis Melayu Pertama: Studi atas Naskah Hidayat al-Habib Karya al-Raniri. [Text and the context of the First Hadith in Malay literature: Studies on Hidayat al-Habib by Al-Raniry] *Diya Al-Afkar: Jurnal Studi al-Quran dan al-Hadis*, *6*(01), 1–20. https://doi.org/10.24235/diyaafkar.v6i01.2797

Azra, A. 1994. *Jaringan ulama: Timur Tengah dan kepulauan Nusantara abad XVII dan XVIII: melacak akar-akar pembaruan pemikiran Islam di Indonesia*. [The Network of Ulama: Middle East and Archipelago XVII and XVIII centuries: tracing the roots of renewal of Islamic thought in Indonesia], Bandung, Mizan.

Azra, A. 1999. *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana & Kekuasaan* [Renaissans of Islam in South East Asia: History of Discourse and Power. Jakarta, Remaja Rosdakarya.

Azra, A. 2002. *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara* [Network of Global and Local Nusantara Islam. Bandung, Mizan.

Berkey, J. P. 2014. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton University Press.

Didin Nurul Rosidin, D. N. 2017. Ulama Pasca Sunan Gunung Jati: Jaringan Intelektual Islam Cirebon Abad ke-16 sampai dengan Abad ke-18 [Ulama after Sunan Gunung Jati: Intellectual Networks of Cirebon Islam in the 16th - 18th Century. *Jurnal Sosiologi Walisongo (JSW)* 1(2): 77–194.

Fathurahman, O. 2012. The Roots of the Writing Tradition of Ḥadīth Works in Nusantara: Hidāyāt al-ḥabīb by Nūr al-Dīn al-Rānīrī. *Studia Islamika* 19(1). http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika/article/view/369

Hadi, M. F. 2018. Ashab Al-Jawiyyin In Haramain: Sosio-Religius Islam Nusantara Activism On Century 17 And 18. Proceedings of Annual Conference for Muslim Scholars, Series 1, 240–251.

Hamisi, M. A., & Fahm, A. O. 2018. The Intellectual and Spiritual Contribution of Nuruddin Ar-Raniri to Islamic Education in Indonesia. *Jurnal Pendidikan Islam* 3(2): 169. https://doi.org/10.15575/jpi.v3i2.1420

Hamzah, N. H. 2017. Nur al-Din al-Raniri's Concept of Islamic History in Bustan Al-Salatin: A Critical Analysis of Book I-Book IV. *Journal of Education and Social Sciences* 8(1): 11.

Hurgronje, S. 2006. *Mekka in the Latter Part of the 19th Century: Daily Life, Customs and Learning. The Moslims of the East-Indian Archipelago.* BRILL.

ibn Faris, A. 2001. *Maqayis al-Lugah* [Dictonary of Maqayis Lughah]. Dar Ihya al-Turas al-Arabi.

Kuntowijoyo. 2003. *Metodologi Sejarah* [Historical Methodology]. Tiara Wacana.

Lambooy, J. G. 2004. *The Transmission of Knowledge*. https://scholar.google.com/scholar?hl=id&as_sdt=0%2C5&q=Lambooy%2C+%E2%80%9CThe+Transmission+of+Knowledge&btnG=

Latifah, A. 2014. Earliest hadith sciences texts written in Malay archipelago. *Mediterranean Journal of Social Sciences* 5(15). http://www.richtmann.org/journal/index.php/mjss/article/view/3263

Lombard, D. 2000. *Nusa Jawa Sillang Budaya: Jaringan Asia* [Nusa Jawa Silang Budaya: Asian Network]. https://books.google.co.id/books?hl=id&lr=&id=CLF-Q44wza4C&oi=fnd&pg=PP9&dq=Denys+Lombard,+Nusa+Jawa+Silang+Budaya&ots=NO1-f0PE6o&sig=TzsmskIga0QifOArU2zT9k39x_Y&redir_esc=y#v=onepage&q=Denys%20Lombard%2C%20Nusa%20Jawa%20Silang%20Budaya&f=false

Majid, L. A., Husain, H., Ibrahim, M., & Dakir, J. 2012. Hadith written in early Islam in Malay region. *Advances in Natural and Applied Sciences* 6(3).

Munawir, A. W. 1997) *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia* Dictionary of *al-Munawwir Arab-Indonesia*. Yogyakarta, Pustaka Progre.

Mu'ti, A., Ulhaq, F. R., Khoirudin, A., & Fanani, A. F. 2016) *Kosmopolitanisme Islam Berkemajuan: Catatan Kritis Muktamar Teladan Ke-47 Muhammadiyah di Makasar 2015* [The Cosmopolitanism of Islam Berkemajuan: Critical Notes of Muhammadiyah's 47th Model Congress in Makassar 2015. Yogyakarta, Muhammadiyah University Press.

Nasir, M. N. M. 2016. Convergences and divergences in understanding a Malay Sufi text of the 17th Century. *Islam and Civilisational Renewal (ICR)* 7(3).

Noor, Y. 2013. Islamisasi Banjarmasin (Abad XV-XIX) [Islamisation of Banjarmasin XV-XIX Century]. *Jurnal Socius 2*(1).

Sukoharsono, E. G., & Gaffikin, M. J. 2019. The genesis of accounting in Indonesia: The Dutch colonialism in the early 17th century. *The International Journal of Accounting and Business Society* 1(1): 4–26.

Sya'ban, A. G. 2017. *Mahakarya Islam Nusantara*. [Masterpiece of Islamic Archipelago] Jakarta, Compass.

Van Bruinessen, M. 2012. *Kitab kuning pesantren dan tarekat: Tradisi - tradisi islam di Indonesia* [Classic Books in Pesantren and Tariqa: Islamic Traditions in Indonesia]. Bandung, Mizan. http://difarepositories.uin-suka.ac.id/140/

Van Bruinessen, M. 2016. The origins and development of sufi orders (tare kat) in southeast asia. Studia Islamika, http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/31724

Voll, J. O. 1980. Hadith scholars and Tariqahs: An Ulama Group in the 18th Century Haramayu and their impact in the Islamic World. *Journal of Asian and African Studies* 15(3): 264.

Zainuddin, M. 2013. Haji dan status sosial: Studi tentang simbol agama di kalangan masyarakat Muslim [Hajj and Social Status: Studies on Religious Symbols in Muslim Society]. *El Harakah* 15(2).

AUTHORS

Saifuddin Zuhri Qudsy
Universitas Islam negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta
saifuddin.zuhri@uin-suka.ac.id

Zaenudin Hudi Prasojo
IAIN Pontianak
zaestain@yahoo.com

Ahmad Rafiq
Universitas Islam negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta
ahmad.rafiq@uin-suka.ac.id

Teuku Zulfikar
Universitas Islam negeri Ar-Raniry
teuku.zulfikar@ar-raniry.ac.id

Satya Widya : Jurnal Studi Agama Vol. 4 No. 1 2021
P-ISSN : 2623-0534
E-ISSN : 2655-1454
Website Jurnal : https://ejournal.iahntp.ac.id/index.php/satya-widya/index
DOI: https://doi.org/10.33363/swjsa.v%vi%i.672

Strategi Komodifikasi Budaya dalam Ritual Yaa Qowiyyu pada Masyarakat Jatinom, Klaten

Nur Quma Laila[1], Saifuddin Zuhri Qudsy[2]
Universitas Gadjah Mada[1], Universitas Islam Sunan Kalijaga Yogyakarta
[1]nurquma2020@mail.ugm.ac.id, [2]saifuddin.zuhri@uin-suka.ac.id

Riwayat Jurnal

Artikel diterima: 9 Juni 2021

Artikel direvisi: 25 Juni 2021

Artikel disetujui**:** 25 Juni 2021

Kata Kunci:

Komodifikasi Budaya, Ritual, Yaa Qowiyyu, Jatinom

Abstrak

Yaa Qowiyyu sebagai ritual agama tidak lagi bermuatan nilai agama namun juga sarat akan nilai ekonomi-politik. Tulisan ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana nilai ekonomi beroperasi di dalam ritual Yaa Qowiyyu dan bagaimana strategi para agensi dalam mempromosikan Yaa Qowiyyu sehingga mendatangkan nilai ekonomi. Dalam artikel ini, data primer dikumpulkan dengan menggunakan metode observasi, wawancara dan dokumentasi sementara data sekunder dikumpulkan melalui studi literatur dengan membaca literatur yang sesuai dengan topik penelitian. Data yang terkumpul kemudian dikategorisasikan dan dianalisis dengan menggunakan teknik deskriptif analisis dengan menggunakan perspektif ekonomi-politik. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pengelolaan ritual Yaa Qowiyyu yang berdasarkan pada kebijakan pariwisata berimplikasi luas pada proses komodifikasi budaya. Komodifikasi budaya dalam ritual Yaa Qowiyyu merupakan secondary activity yang mampu menjadi penggerak perekonomian masyarakat

Keyword:

Commodification of Cultural, Rituals, Yaa Qowiyyu, Jatinom

Abstract

Yaa Qowiyyu as a religious ritual not only contains religious values but also full of economic-political values. This paper aims to find out how economic value runs in Yaa Qowiyyu ritual and how the strategies of agencies in promoting Yaa Qowiyyu bring economic value. Primary data in this article was collected by observations, interviews and documentation methods, while secondary data was collected through literature study. Political-economic perspectives are used to analyze the collected data. The results showed that the management of Yaa Qowiyyu ritual which was based on tourism policies had broad implications for the process of cultural commodification. The commodification of

	culture in Yaa Qowiyyu ritual is a secondary activity that is able to encourage the community's economy.

Pendahuluan

Ritual agama bukan lagi sekadar bermuatan nilai agama, tetapi juga bermuatan politik-ekonomi. Ritual agama sebagai aset budaya yang dimiliki oleh masyarakat dimanfaatkan sebagai wahana pariwisata sehingga membuka ruang kapitalisasi budaya yang memiliki prinsip nilai tukar uang dan bukan guna. Nilai uang menjadi orientasi baru untuk mendapatkan keuntungan dalam ritual agama sehingga melahirkan bentuk komodifikasi budaya. Komodifikasi budaya, merekonstruksi ritual agama sebagai sebuah atraksi yang dijadikan sumber ekonomi yang kemudian dipertukarkan berdasarkan nilai uang. Dengan demikian, atraksi tidak hanya diminati namun juga mendatangkan sumber ekonomi. Salah satu contoh kasus komodifikasi budaya dalam ritual agama nampak pada tradisi Yaa Qowiyyu sebagai tradisi keagamaan dan budaya yang sudah ada sejak 1688 tahun masehi di Jatinom, Klaten.

Studi yang ada cenderung membahas tradisi ritual Yaa Qowiyyu dalam tiga perspektif. Pertama, tradisi ritual Yaa Qowiyyu dibahas dalam perspektif budaya dimana tradisi Yaa Qowiyyu merupakan tradisi yang menyatukan religi dengan budaya lokal untuk mengingat cikal bakal Jatinom yaitu Ki Ageng Gibrig sebagai tokoh penyebar agama Islam (Basri, 2011; Nur Islami, 2014; Bagas et al., 2017). Kedua, Yaqowiyyu dibahas dalam perspektif agama dimana tardisi ini dapat diterima oleh agama (Islam) sebagai sebuah upacara adat yang tergolong dalam urf sahih atau baik (Amaliyah, 2015; Mubaroq, 2019). Ketiga Yaa Qowiyyu dibahas dalam perspektif pariwisata Yaa Qowiyyu merupakan aset budaya yang digunakan sebagai daya tarik pariwisata Jatinom. Dalam perspektif ini, budaya dikomodifikasikan sebagai sumber ekonomi masyarakat (Yani, 2010; Hamidah, 2009).

Tulisan ini menjadi respon atas kecenderungan studi yang ada dengan mengungkapkan bagaimana Ritual Yaa Qowiyyu yang digunakan sebagai sumber ekonomi dalam instrument pariwisata, memiliki agensi yang berperan dalam mendorong berkembangnya tradisi ritual Yaa Qowiyyu. Dengan mengetahui agensi yang berperan dalam tradisi Yaa Qowiyyu juga sekaligus memperlihatkan relasi kuasa yang terjadi sehingga akan terlihat pihak-pihak yang diuntungkan dalam penyelenggaraan tradisi ritual ini. Sejalan dengan itu, dua pertanyaan dapat dirumuskan: Pertama, bagaimana nilai ekonomi beroperasi di dalam ritual Yaa Qowiyyu? Kedua, bagaimana strategi para agensi dalam mempromosikan Yaa Qowiyyu sehingga mendatangkan

Satya Widya : Jurnal Studi Agama Vol. 4 No. 1 2021
P-ISSN : 2623-0534
E-ISSN : 2655-1454
Website Jurnal : https://ejournal.iahntp.ac.id/index.php/satya-widya/index
DOI: https://doi.org/10.33363/swjsa.v%vi%i.672

ekonomi? Dengan demikian dua pertanyaan tersebut menjadi pokok pembahasan dalam tulisan ini.

Tulisan ini didasarkan pada argumen bahwa ekonomi mampu menggerakkan keberlangsungan ritual dengan asumsi bahwa ritual Yaa Qowiyyu bukan lagi domain tokoh adat atau tokoh agama, tetapi telah bergeser pada domain pemerintah dan masyarakat. Komodifikasi digunakan sebagai alat utama untuk mengubah relasi sosial menjadi relasi ekonomi (Curran, 1996). Ritual Yaqowiyu dikemas sebagai bentuk pariwisata yang kemudian digunakan sebagai sumber ekonomi dan secara tidak langsung juga menunjukkan bahwa ritual menjadi ruang terbuka yang mengakomodasi semua orang dengan kepentingannya masing-masing sehingga setiap orang memiliki makna atas ritual itu.

Metode

Penelitian ini mengambil lokus penelitian di Desa Jatinom, Klaten. Pemilihan lokus didasarkan atas pertimbangan bahwa dalam tradisi Yaa Qowiyyu di Jatinom mekanisme ekonomi dan budaya sangat nampak terlihat terutama pada bazar-bazar dan kegiatan ekonomi lainnya yang mendatangkan keuntungan. Data yang dikumpulkan terdiri dari data primer dan sekunder. Data primer diperoleh melalui observasi, wawancara dan dokumentasi. Observasi dilakukan dengan melihat praktek ritual Yaa Qowiyyu pada masyarakat Jatinom dan wawancara dilakukan kepada pengunjung dan masyarakat setempat. Sementara itu, dokumentasi dilakukan ketika acara perayaan Yaa Qowiyyu dilaksanakan. Data sekunder diperoleh dari studi literatur dengan membaca literatur yang sesuai dengan topik penelitian. Data yang terkumpul kemudian dikategorisasikan sesuai dengan kategori data. Data yang sudah dikategorisasikan kemudian dianalisis menggunakan teknik deskriptif analisis dengan perspektif ekonomi-politik.

Pembahasan

Komodifikasi Budaya dalam Yaa Qowiyyu

Yaa Qowiyyu merupakan praktek ritual sinkretisme antara agama dan budaya yang diadakan pada hari Juma'at minggu kedua setiap bulan Sapar dan telah berkembang sejak zaman Mataram Islam. Ritual ini dilakukan untuk mengenang Ki Ageng Gribig sebagai salah satu pendakwah yang menyebarkan ajaran agama Islam di Jatinom, Klaten. Selain itu, ritual ini juga merupakan simbolisasi dari terciptanya ketenangan dan keamanan di dalam masyarakat

jatinom yang dimanifestasikan dalam bentuk perilaku *ngalap* berkah. *Ngalap* berkah ditunjukkan dengan penyebaran kue apem secara massal kepada masyarakat yang hadir dengan menabur kue apem dari tower. Artinya, kue apem yang ditabur tersebut merepresentasikan sebuah berkah yang diterima oleh masyarakat. Seperti tampak pada foto 1 berikut:

Foto 1: Penyebaran apem

(Sumber: Pribadi, diambil 2016)

Ritual lain yang hadir dengan adanya prosesi ritual Yaa Qowiyyu adalah masyarakat yang datang ke Jatinom bersuci di umbul cilik (sumber mata air) yang berada dibelakang makam Ki Ageng Gibrig. Selain bersuci, masyarakat juga membawa air dari umbul cilik atau meminum langsung air karena dipercaya memiliki berbagai khasiat terutama dipercaya dapat menyebabkan awet muda dan menyembuhkan penyakit. Hal ini sejalan dengan apa yang dikatakan oleh MD (24) yang datang untuk mengikuti ritual Yaa Qowiyyu sebagai berikut:

"Biasalah golek berkah, njaluk berkat. Iki jarene iso gawe awet enom" (Wawancara, 20 November 2020)

Foto 2: Masyarakat meminum dan membawa air dari umbul cilik

(Sumber: Pribadi, diambil 2016)

Satya Widya : Jurnal Studi Agama Vol. 4 No. 1 2021
P-ISSN : 2623-0534
E-ISSN : 2655-1454
Website Jurnal : https://ejournal.iahntp.ac.id/index.php/satya-widya/index
DOI: https://doi.org/10.33363/swjsa.v%vi%i.672

Banyaknya pengunjung yang bersifat musiman memanfaatkan tradisi Yaa Qowiyyu untuk membuka stan-stan dengan menggelar aneka macam barang dagangan dan mendirikan panggung-panggung hiburan. Praktik ini kemudian menunjukkan bahwa telah terjadi *secondary activity* sebagai aktivitas yang mengikuti *primary activity* yakni ritual Yaa Qowiyyu. Sekeliling masjid menjadi pasar tiban. Rumah warga dijadikan tempat parkir. Bagi yang tidak membuat apem, bisa membeli apem dari pedagang yang berada disekitar komplek pemakaman Ki Ageng Gibrig.

Foto 3: Stan-stan dan pedagang musiman yang berjualan pada acara Yaa Qowiyyu

(Sumber: Pribadi, diambil 2016)

Selain itu, warga sekitar Jatinom menyewakan rumah-rumah mereka sebagai *homestay* untuk menerima ribuan tamu yang akan hadir selama sepekan acara Yaa Qowiyyu. Hal ini seperti yang disampaikan oleh LD (23) sebagai berikut:

> "Lek *homestay* sak retiku yo ono tapi dudu sik bener-bener model *homestay* tapi yo omah biasa terus disewakne ngono kae. Aku tau reti wong Magetan nyewo soale lek meh nyewo hotel larang tapi embuh piro regone" (Wawancara, 20 November 2020)

Jika mencermati secara mendalam, tampak bahwa pada ritual Yaa Qowiyyu ini tidak saja berlangsungnya ritual agama, maupun budaya. Akan tetapi juga telah berlangsung proses komodifikasi budaya sebagai sumber ekonomi yang mengejawantah dalam bentuk-bentuk komersil (Widyastuti,2011). Komodifikasi budaya pertama nampak pada konsep acara yang merujuk kepada konsep festival sehingga menunjukkan bahwa tradisi Yaa Qowiyyu bukan lagi tradisi yang bersifat sacral namun sudah bergeser ke profan. Hal ini nampak pada penuturan LD (23) sebagai berikut;

"…Dan konsep acara tahun lalu itu dibuat lebih menarik, ngambil konsep karnaval dadi koyok karnaval jember kae lo lak sing pakai kostum unik-unik gitu. Dan emang di Klaten kan tiap HUT Klaten sendiri selalu ada acara karnaval dengan menampilkan keunikan-keunikan setiap kecamatannya. Nah acara karnaval pas acara Yaa Qowwiyu itu lebih diperjelas lagi" (Wawancara, 20 November 2020)

Banyaknya pengunjung yang datang pada ritual Yaa Qowiyyu kemudian menjadikan ritual ini sebagai obyek pariwisata daerah. Prosesi upacara yang dulunya hanya sebatas ritual telah diselingi dengan berbagai acara kesenian sebagai daya tarik dalam pariwisata. Hal ini menunjukkan telah terjadi transformasi nilai dari sacral ke profan. Dengan demikian, atraksi tidak hanya diminati namun juga mendatangkan sumber ekonomi. Komodifikasi yang dimunculkan tidak jarang terjebak kepada hal-hal penggerusan nilai-nilai yang menghilangkan atau melunturkan dan menjauhkan dengan filosofi dari budaya tersebut berasal (Minawati, 2013). Di sisi lain, komodifikasi budaya mendatangkan dialektika ruang sakral ke profan. Pada tradisi ini, praktik dan simbol budaya dibungkus dengan kepentingan ekonomi-politik dimana *tourism* digunakan sebagai instrumen dalam mekanisme pasar. Hal ini kemudian merubah acara ritual Yaa Qowiyyu. Perubahan nampak dimana sebelum acara dikelola oleh pemerintah, masyarakat yang ingin masuk tidak dipungut biaya, hanya mengisi kotak pembangunan sekedarnya. Namun sekarang setiap pengunjung yang datang dipungut biaya dengan membeli karcis yang tersedia di loket sebelum pintu masuk. Hal ini kemudian menggambarkan bahwa komodifikasi budaya dapat dimaknai sebagai komersialisasi (memperdagangkan) simbol-simbol budaya menjadi sesuatu yang dapat diperjualbelikan untuk mendapatkan untung (Rozaki, 2013).

Selanjutnya pada puncak tradisi Yaa Qowiyyu ditutup dengan menyebarkan kue apem yang berada di komplek pemakaman Ki Ageng Gibrig untuk diperebutkan oleh masyarakat. Kue apem ini bisa menjadi tumbal, tolak bala, atau syarat untuk berbagai tujuan. Penyebaran dilakukan selesai Shalat Jumat dengan membawa gunungan apem yang diarak oleh paraga penyebaran ke bangsal makam Kyai Ageng Gribig terlebih dahulu dan kemudian gunungan dibawa ke panggung kehormatan untuk disebar.

Strategi dalam Mempromosikan Yaa Qowiyyu

Pada awalnya upacara tradisi ini hanya terbatas untuk kerabat Ki Ageng Gibrik dan masyarakat sekitar Jatinom. Namun antusias masyarakat yang datang setiap tahun dari berbagai daerah semakin banyak sehingga tradisi Yaqowiyu saat ini telah melibatkan beberapa unsur masyarakat dan instansi pemerintah yang terkait. Sejak dikeluarkannya Surat Keputusan Bupati Kepala Daerah Tingkat II Klaten mengenai pembentukan panitia perayaan Yaa

Satya Widya : Jurnal Studi Agama Vol. 4 No. 1 2021
P-ISSN : 2623-0534
E-ISSN : 2655-1454
Website Jurnal : https://ejournal.iahntp.ac.id/index.php/satya-widya/index
DOI: https://doi.org/10.33363/swjsa.v%vi%i.672

Qowiyyu tahun 1986 di Jatinom, penanganan Yaa Qowiyyu dilakukan oleh Pemerintah Daerah yang diserahkan kepada Dinas Pariwisata. Hal ini kemudian nampak bahwa agensi utama dalam pelaksanaan acara Yaa Qowiyyu adalah negara yang direpresentasikan oleh Dinas Pariwisata dan pemerintah desa.

Dalam pelaksanaan Yaa Qowiyyu yang digelar selama satu minggu, sejumlah agenda baru sebagai strategi untuk menarik pengunjung. Berbagai acara digelar seperti pentas kesenian, jemparingan (lomba panah tradisional) yang dilakukan oleh Yayasan Ash-Shomad, lomba pembuatan apem, lomba memancing, bazar makanan dan jajanan, pameran dan pelatihan fotografi Jatinom oleh wangsul jatinom, dan pentas wayang kulit. Acara-acara ini didukung oleh berbagai elemen seperti insitusi sekolah dimana para siswa diajak untuk memeriahkan acara lewat pagelaran kesenian. Seperti yang diungkapkan oleh LD (23) sebagai berikut:

> "Acara Yaa Qowiyyu dibuat konsep lebih menarik supaya orang itu tahu jatinom itu sendiri sih lak terus acara ini kan berupa rangkaian acara. Nah ini juga akhirnya banyak kerjasama dengan sekolah-sekolah agar mewakili untuk event ini. Jadi bentuk e koyok drumband, tari-tarian cah cilik ngono kae. Koyomen kabeh melu andil lak, kan mayan to memanfaatkan hahaha" (Wawancara, 20 November 2020)

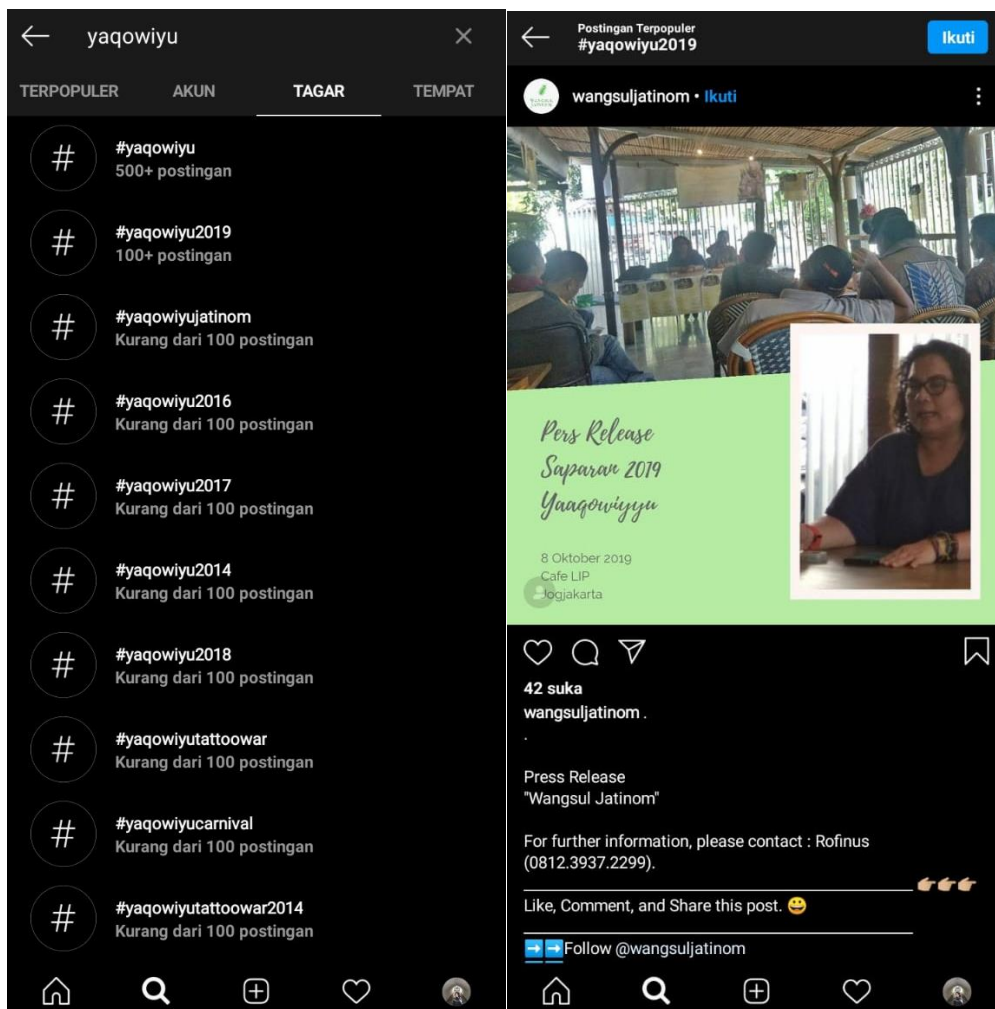
Selain berbagai kegiatan kesenian dan parade nusantara yang menampilkan para seniman muda dari berbagai daerah dalam sepanjang rangkaian Yaa Qowiyyu, diskusi warisan dan niai-nilai Kyai Ageng Gibrig juga dilakukan oleh Ki Hadjar Poerwatjarita sebagai daya tarik dalam memeriahkan rangkaian acara Yaa Qowiyyu. Berbagai agenda baru yang digunakan sebagai daya tarik pariwisata tersebut sekaligus memperlihatkan kembali transformasi nilai dari sacral ke profan. Selain itu nampak bahwa pengembangan kesenian seperti jemparingan yang merupakan panahan tradisional sejak zaman Mataram dimunculkan kembali sebagai pengembangan dari kapasitas pariwisata.

Selain menciptakan berbagai acara sebagai bagian dari rangkaian acara Yaa Qowiyyu, strategi dalam menarik pengunjung juga dilakukan dengan mempromosikan acara Yaa Qowiyyu dalam berbagai media, baik cetak maupun online. Promosi gencar dilakukan melalui social media yakni pada Instagram dan twitter. Pada platform Instagram nampak pada hastag (#) yang digunakan untuk mengenalkan berbagai rangkaian acara yang dilakukan. Selain hastag (#) terdapat akun resmi acara Yaa Qowiyyu sebagai sumber informasi dan dokumentasi acara yakni @Tirtajatinom. Selain akun resmi tersebut, acara Yaa Qowiyyu bekerjasama

dengan berbagai media untuk mempromosikan acara seperti yang dikatakan oleh LD (23) sebagai berikut:

"Pengelolaan e kui akeh kerjasama dengan berbagai pihak. Salah satune wangsul jatinom. Lek *event organizer* aku ra ngerti lek kui tapi paling ketara iku disokong karo dinas pariwisata" (Wawancara, 20 November 2020)

Berdasarkan wawancara dan observasi yang telah dilakukan terdapat banyak akun Instagram yang ikut serta dalam mempromosikan acara Yaa Qowiyyu seperti @wangsuljatinom, @solothok, dan @dolandewewani.

Foto 4: Media Promosi Online Acara Yaa Qowiyyu

(Sumber: Pribadi diambil 2020)

Kemudian promosi juga dilakukan pada media cetak dimana dinas pariwisata bekerjasama dengan kabar klaten sebagai salah satu media cetak yang banyak digemari oleh masyarakat Klaten. Hal ini disampaikan oleh LD (23) sebagai berikut:

Satya Widya : Jurnal Studi Agama Vol. 4 No. 1 2021
P-ISSN : 2623-0534
E-ISSN : 2655-1454
Website Jurnal : https://ejournal.iahntp.ac.id/index.php/satya-widya/index
DOI: https://doi.org/10.33363/swjsa.v%vi%i.672

"Nyatu promosine gencar banget lak mulai tahun lalu soale antusias asyarakat dating ke Jatinom buat acara itu kan besar. Setahuku lek media social enek tirta jatinom ning Instagram terus enek kerjasama dengan kabarklaten. Kabarklaten kan media yang paling banyak diikuti masyarakat Klaten"(Wawancara, 20 November 2020)

Berbagai *exposure* yang ada diatas mengenai berbagai strategi yang dilakukan dalam mempromosikan acara Yaa Qowiyyu guna mendapatkan keuntungan ekonomi (komodifikasi) telah memperlihatkan bahwa ritual yang pada sejarahnya dianggap sebagai sesuatu yang sacral telah bertransformasi secara nilai (profan).

Simpulan

Ritual Yaa Qowiyyu dikemas sebagai bentuk pariwisata yang digunakan sebagai sumber ekonomi masyarakat. Pengelolaan ritual tradisi yang berdasarkan pada kebijakan pariwisata berimplikasi luas pada proses komodifikasi budaya. Komodifikasi budaya dalam ritual Yaa Qowiyyu merupakan *secondary activity* yang mampu menjadi penggerak perekonomian masyarakat. Selain itu, ritual Yaa Qowiyyu secara tidak langsung juga menunjukkan bahwa ritual menjadi ruang terbuka yang mengakomodasi semua orang dengan kepentingannya masing-masing sehingga setiap orang memiliki makna atas ritual itu. Tulisan ini terbatas pada kajian mengenai Yaa Qowiyyu dari sudut pandang budaya dan ekonomi. Kajian lainnya pada dasarnya dapat dilihat pada fenomena Yaa Qowiyyu dalam hubungan antara agama dengan budaya lokal masyarakat Klaten. Oleh karena itu, dibutuhkan kajian lanjutan yang melihat hubungan agama dengan budaya lokal dalam tradisi Yaa Qowiyyu sehingga akan melahirkan penelitian yang lebih komprehensif.

Daftar Pustaka

Amaliyah, E. I. (2015). Relasi Agama dan Budaya Lokal: Upacara Yaqowiyyu Masyarakat Jatinom Klaten. *Fikrah*.

Aprianto, N. E. K. (2018). Kemiskinan Dalam Perspektif Ekonomi Politik Islam. *Islamiconomic: Jurnal Ekonomi Islam*. https://doi.org/10.32678/ijei.v8i2.60

Bagas, Y., Suwandi, A. S., & Widodo, S. T. (2017). *Yaqowiyyu Tradition In Klaten : Analysis Of Function*. *1965*, 542–547.

Basri, M. H. (2011). Ritual Ya Qowiyu: Pergulatan Makna Modernitas, Agama, Budaya Lokal dan Kapitalisme. *El-HARAKAH (TERAKREDITASI)*.

https://doi.org/10.18860/el.v0i0.426

Capitanio, J. (2020). Ritual and Self-Cultivation in the Daoist Practice of "oblatory Refinement." *Numen*. https://doi.org/10.1163/15685276-12341556

Caporaso, J. A., & Levine, D. P. (1992). Theories of Political Economy. In *Theories of Political Economy*. https://doi.org/10.1017/cbo9780511840197

Demmrich, S., & Wolfradt, U. (2018). Personal rituals in adolescence: Their role in emotion regulation and identity formation. *Journal of Empirical Theology*. https://doi.org/10.1163/15709256-12341373

Frishkopf, M. (2018). Paralinguistic Ramification of Language Performance in Islamic Ritual. *Yale Journal of Music & Religion*. https://doi.org/10.17132/2377-231x.1099

Hamidah, A. (2009). *Motivasi Pengunjung Upacara Yaqawiyyu Di Jatinom Kabupaten Klaten Tahun 2008* (Doctoral dissertation, Univversitas Muhammadiyah Surakarta)

Irianto, A. M. (2016). Komodifikasi Budaya Di Era Ekonomi Global Terhadap Kearifan Lokal: Studi Kasus Eksistensi Industri Pariwisata dan Kesenian Tradisional di Jawa Tengah. *Jurnal Theologia*. https://doi.org/10.21580/teo.2016.27.1.935

Johnson, L. E., Caporaso, J. A., & Levine, D. P. (1994). Theories of Political Economy. *Southern Economic Journal*. https://doi.org/10.2307/1060455

Minawati, R. (2013). Komodifikasi: Manipulasi Budaya Dalam (Ajang) Pariwisata. *Jurnal Ekspresi Seni*.

Mubaroq, H. H. (2019). Interaksi antara Gerakan Sosial modernisme Muhammadiyah dengan Kegiatan Tradisional Yaqowiyyu di Jatinom. *JUSPI (Jurnal Sejarah Peradaban Islam)*. https://doi.org/10.30829/juspi.v3i1.4076

Mudana, I. W., & Ribek, P. K. (2017). Komodifikasi Seni Lukis Wayang Kamasan Sebagai Produk Industri Kreatif Penunjang Pariwisata. *Jurnal Seni Budaya*.

Niko, N., & Atem, A. (2019). Festival Air (Songkran): Komodifikasi Budaya di Thailand. *Simulacra: Jurnal Sosiologi*. https://doi.org/10.21107/sml.v2i1.5518

Nur Islami, M. E. (2014). Simbol Dan Makna Ritual Yaqowiyu Di Jatinom Klaten. *Media Wisata*.

Negilski, M. (2015). Constructing A Contemporary Dance Ritual (Doctoral dissertation, UC Santa Cruz).

Pollok, A. (2014). The power of rituals: Mendelssohn and Cassirer on the religious dimension of Bildung. *Religious Studies*. https://doi.org/10.1017/S0034412514000031

Purzycki, B. G., & Sosis, R. (2013). The extended religious phenotype and the adaptive coupling of ritual and belief. *Israel Journal of Ecology and Evolution*. https://doi.org/10.1080/15659801.2013.825433

Roelofse, C. (2014). Ritual and muthi murders: An Afro-ethno-criminological assessment of the phenomenon and development of a new typology. Acta Criminologica: Southern African Journal of Criminology, 2014(1), 71-83.

Rozaki, A. (2013). Komodifikasi Islam (Kesalehan dan Pergulatan Identitas di Ruang Publik). *Jurnal Dakwah*, *XIV*(2), 199–212.

Satya Widya : Jurnal Studi Agama Vol. 4 No. 1 2021
P-ISSN : 2623-0534
E-ISSN : 2655-1454
Website Jurnal : https://ejournal.iahntp.ac.id/index.php/satya-widya/index
DOI: https://doi.org/10.33363/swjsa.v%vi%i.672

Widyastuti, D. A. R. (2011). Komodifikasi Upacara Religi Dalam Pemasaran Pariwisata. *Jurnal ASPIKOM*. https://doi.org/10.24329/aspikom.v1i2.18

Wu, Q. (2018). The structure of ritual and the epistemological approach to ritual study. *Journal of Chinese Sociology*. https://doi.org/10.1186/s40711-018-0081-x

Yani, Y. Y. I. (2010). Manajemen objek dan daya tarik wisata upacara tradisional Yaqowiyu di kecamatan Jatinom kabupaten Klaten.

Zamzamy, A. (2016). Kapitalisasi Agama pada Tayangan Televisi (Tinjauan Teori Ekonomi Politik Media). *Oeconomicus Journal of Economics*, *1*(1), 49–70.

DOI: 10.24260/alalbab.v10i1.1921

AHLUS SUNNAH VIEWS OF COVID-19 IN SOCIAL MEDIA: THE ISLAMIC PREACHING BY GUS BAHA AND ABDUS SOMAD

Saifuddin Zuhri Qudsy
UIN Sunan Kalijaga – Yogyakarta
Email: saifuddinzuhri@yahoo.com

Achmad Fawaid
Universitas Nurul Jadid, Probolinggo
Email: fawaidachmad@gmail.com

Althaf Husein Muzakky
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Email: althofhusein@gmail.com

ABSTRACT

The Covid-19 pandemic, which occurred in line with the massive transformation of digital media, was a significant moment that enabled diverse Islamic preachers to use media to advance their own interests. However, little has been discussed regarding the religious responses to the COVID-19 performed by Ahlus Sunnah community members or those who are not inclined to participate in radical activities. By analyzing two important Ahlus Sunnah figures, Gus Baha and Abdus Somad, this article focuses on the group's COVID-19 views on social media, which represents their motives, perspectives, strategies, and theological views to encourage Muslims to have certain mindsets on the virus. Given that Abdul Somad Official account around $1400- 21,700 per month with 950 thousand subscribers and Gus Baha Official account around $5-75 with 500 thousand subscribers, this article investigates their religious/ theological perspectives on COVID-19 and the extent to which they represent religious moderate viewpoints as the solution of the COVID-19. It argues that their YouTube or Facebook channels have enabled the birth of religious moderate arguments on COVID-19 rooted in the Ahlus Sunnah movement. Unlike well-established scientific perspectives on Covid-19 that spread out through official government channels or television, Gus Baha and Abdus Somad's viewpoints have been relatively independent from medical networks, but highly dependent on Ahlus Sunnah movements. With a high number of offline and online followers, it demonstrates the potential of their status as religious influencers on COVID-19 based on Ahlus Sunnah viewpoints in Indonesia.

Keywords: Covid-19, Religious Influencer, Gus Baha, Ustadz Abdus Somad

INTRODUCTION

The internet has allowed people to better access all information, including religious information. Religion that was once studied through interface strategy, requiring a significant time to learn has now become more accessible. Even though it faces various online religious options ranging from a different level of online belief and participation system and even diverse ideologies (Christopher 2002), the internet has put religion (especially Islam) as something that is easily presented. Bunt calls this the 'Cyber Islamic Environment'. It is a virtual space where people can interact and discuss Islamic matters. This evidence has encouraged and stimulated the emergence of preachers to deliver their religious lectures online, especially after the proliferation of social media like Facebook, YouTube, Instagram, and others that were increasingly quick to socialize religious messages.

Gus Bahauddin (Gus Baha) and Ustadz Abdus Somad (UAS) are among the speakers on digital media. Their ideas have begun to influence many people. In the case of social media, 'influence' is possible to measure by considering performance indicators, such as follower counts and web traffic (financial gains directly result from the number of the followers). Experts on word processing and his profound knowledge in various disciplines have already put them among the young lecturers. Departing from a profound knowledge of the main sources of Muslims, Gus Baha's expertise in *Tafsir al-Qur'an* and Abdus Somad's expertise in *Hadith*, have made them some of the most popular digial preachers. Gus Baha or Kiai Ahmad Bahauddin Nursalim is Nahdlatul Ulama figure, son of KH. Arwani al-Hafidz Kudus and KH. Abdullah Salam al-Hafidz Kajen Pati with its genealogy to the Islamic saints of Java, has memorized Sahih Muslim (one of the greatest *turats* in hadith) in Java, also composed *Hafidzuna li Hadza al-Mushaf li Bahahuddin bin Nursalim* (a *tafsir* book based on 'Amr Usman bin Sa'id ad-Dani's work, *Al-Muqni'* on characteristics of Quranic stylistic writing in *mushaf rasm usmani*). Abdus Somad has studied *ilm al-hadith* in the Magister Program of Dar El Hadith El Hassania, Morocco, in 2006, studied the similar study in Doctoral Program of Universitas Islam Omdurman, Sudan, in 2019; also, a lecturer of *tafsir hadith* in UIN Sultan Syarif Kasim Riau. One of the lectures that had a broad response is their lecture on COVID-19 which has reaped the *pros* and *cons* of the masses themselves.

Many studies on these two figures exist, especially UAS whose appearance and popularity are better known than Gus Baha (Uswatun, Usman. 2020; Qarni, Waizul., Syahnan, Mhd., Harahap 2019; Ridho 2019; Zahidi, Salman., Ikmal 2019; Yanuar 2020; Sholihah, Nur., Isti'anah, Zahro'ul., Hakamah 2019). The

emphasis of both studies highly relies on the rhetoric of *da'wah* and the use of social media in the dissemination of religious lectures. www.socialblade.com has estimated monthly income from youtube.com for Abdul Somad Official account around $ 1400-21,700 per month with 950 thousand subscribers. Unfortunately, Gus Baha Official account is still around $ 5-75. It indicates that his account is not properly managed, but it remains a channel with nearly 500 thousand subscribers with an estimated monthly income of $500-8000. Meanwhile, a study that sets both figures in a discussion themed 'COVID-19 has not been conducted by any researcher. This paper complements some previous studies. Both figures have expressed their public opinion about COVID-19. Additionally, their opinions have been received by the public (at least) in the cyber world through a column "comment" on YouTube and the use of hashtags that include their names. In line with this reality, this study has three focuses, namely: (1) the perspective of both speakers on the COVID-19 pandemic; (2) motives (rationale) of their perspectives; and (3) their strategies that have affected the audience about the COVID-19 pandemic.

Both figures have great popularity on social media. There are approximately three arguments that can be proposed. *First*, through social media, their arguments can be rapidly consumed and influence the audiences' mindset against the virus. *Second*, their arguments are resulting from the theological viewpoint of Ahlus Sunnah that-- without having to judge other viewpoints— strives for well-behaved, moderate, and relatively tends to prioritize religious solutions than scientific solutions. *Third*, their arguments are delivered and spread through social media, and have been well known as influencers in religious terminology (Abidin 2016b; 2016a; 2015). In this study, the data were obtained from various online sources. The primary sources were their second lectures on COVID-19 that have been spread on social media. The data were collected and analyzed through interpretive analysis techniques that positioned their statements in one form of discourse to be demonstrated in the literature review section.

SOCIAL MEDIA, THE THEOLOGY OF *AHLUS SUNNAH* AND RELIGIOUS INFLUENCER

This study has involved three underlying courses as stepping-stones to conduct a review and analysis on the three focuses, namely social media, the theology of *Ahlus Sunnah,* and religious influencers (ranging from definition, variation, and some case studies). For that reason, it is important to first present an overview of social media and its users as the mission of *da'wah.* The theology of *Ahlus Sunnah* is a truth (paradigm) between *Jabariyah* and

DOI: 10.24260/alalbab.v10i1.1921

Qadariyah, and that the religious influencer has now given the latest nuance in religious discourse.

○ **Social Media for Religious Missions (*da'wah*)**

Social media is a site or application that allows a person to create anything to fill and share in many social networks, including false information and/ or propaganda. Initially, social media is a communication media that has been discovered since the end of the twentieth century (the beginning of the twenty-first century) and invented by Andreas Kaplan and Michael Henlein. Yet, for the millennial community, the role of social media has shifted to media propaganda (Watie 2016). There are at least three maps of previous studies that have discussed social media as a place for preaching (*da'wah*). *First*, a study that describes the causes of social media that are widely used for propaganda. *Second*, a study on the forms of social media facilities that are widely used for *da'wah*. *Third,* a study on the view of *ulama'* and lecturers in responding and finding a solution to any existing problem in social media as a missionary mission.

Three studies focus on the cause of social media widely used for media propaganda. *First*, the ease of social media in packaging preaching in the millennial era by merely accessing data through the internet. For Omar et al., this evidence can open horizons of insight into the millennial community (Omar, Hassan, Sallehuddin 2015), so that they can learn global issues through a study by Fakhruroji (Fakhruroji 2010). *Second*, the level of effectiveness on the use of social media as a means of *da'wah* (Marlina 2016). *Third*, social media has a faster distribution of information compared to other media forms (Fitriani 2017). In ancient times, preaching (*da'wah*) was done orally and delivered directly in the science assembly. After large-scale propaganda articles have penetrated the media of writing, it is no wonder that in the middle age, the scholars conducted preaching through the classical book, while other preachers currently use social media as a medium for *da'wah* to give direction to the people in the present time.

Various forms of social media facilities that are widely used in *da'wah* are also diverse. It indicates that the enthusiasm of Muslims who are starting to learn science and technology, various features and applications are starting to be celebrated with Islamic *da'wah*. *First*, preaching is also performed through Facebook. It is similar to a study by Choliq that focuses a lot on Islamic figures, such as Habib Muhammad Lutfi bin Yahya, K.H. Abdullah Gymnastiar, CakNun.com, Gus Mus, Yusuf Mansur (the Official), Ustadz M.

Nur Maulana, Ustadz Felix Siauw, Pearl of Wisdom Ustadz Zaki (an Islamic speaker at TPI), Ustadz Ahmad Al-Ethiopia, Buya Yahya, Ustadz Wijayanto, Ustadz Felix Siauw, Ustaz Nasir Bachtiar, Ustadzah Mamah Dedeh, Ustadz Muhammad Riza, and Ary Gina Agustian (Choliq 2018). *Second*, a *da'wah* that is performed on Instagram has turned out to have a great influence in shaping the character of the millennial community with their viral view (Nurdin., Ridwan, Muhammad. 2020). It signifies that Instagram is an easy means for *da'wah* (Zahra, Sarbini, Shodiqin 2016). *Third*, YouTube is also another kind of media for performing *da'wah.* It is also a new commodification that is presently on hold (Arifin 2019).

In addition to the above description, the views of *ulama*' and preachers answering problems through social media as a religious mission have not been perfectly maximized, although this study can be classified on its quantity of data and sufficient exploration on the meaning of the *Qur'an*, the *Hadith* and the classic book, particularly some national scholars who have traditional Islamic scholarship, such as K.H. Bahauddin Nur Salim (Gus Baha). Gus Baha has also studied the greatness of the logic of the *Qur'an* in terms of stylistic components (Sholihah, Isti'anah, Hakamah 2019). Besides, some scholars have a competency in rhetoric and hypnotize the audiences with the charm of religious *da'wah*, namely Ustadz Abdus Somad (Uswatun, Usman. 2020).

- **The Theology of *Ahlus Sunnah* as a Mediation for Jabariyah and Qadariyah**

There is no group more followed than the *Ahlus Sunnah* (Nasution 1986). This theology greatly influences the mindset and behavior of Indonesians. If someone commits a passive action by surrendering to Allah the Almighty on things that have befallen oneself, it is called *Jabariyyah*. On the other hand, a person who behaves as if he has the power to change his fate and is called *Qadariyah*. This phenomenon has stimulated the emergence of *Ahlus Sunnah* theology that frames and mediates *Jabariyah* and *Qadariyah* ideology with a concept of *Ikhtiyār* and *tawakkal*. It is certain that the position of this theology is *baina al-ʿaqidah al-Jabariyah wa Qadariyah*, so that Islamic scholars and scientists are required to discuss and elaborate on these ideologies in the present.

The theology of *Ahlus Sunnah* has a variety of parts. Alike the flow of theology and religious point of view, there are certainly many variations, including the theology of *Ahlus Sunnah*. Yet, in a broad outline, the understanding of *Ahlus Sunnah* in Indonesia is divided into three defintions (Bustamam, Ahmad.

2002). *First* is a tendency which adheres to Abu Hasan al-'Asy'ari ('Asy'ariyah). This group is more likely to be traditionalist. *Second* is the theology adheres to Abu Manur al-Maturidi (al-Maturidiyah). *Third*, it also adheres to *Salafi Wahabi* group as oriented to Muhammad Ibn Abdul Wahab (Wahabiyah), and this group tends to be puritanical.

In addition, the study of *Ahlus Sunnah* at least can be mapped into three categories. *First* is seen from the perspective of Islamic scholars (*Kyai*) (Rofiq 2017). *Second*, the study on *Ahlus Sunnah* theology in discussing social, political, and economic conception in a region or a state, has been largely moderate (Putra 2013). *Third*, the study on *Ahlus Sunnah* is seen as an effort to answer the problem in the struggle between *Jabariyah* and *Qadariyah*, and it has not been discovered. Thus, this study criticized *Ahlus Sunnah's theological* view between *Jabariyah* and *Qadariyah* through the study of perspectives of the *ulama'*.

- **Religious Influencer**

Digital technology and new media have shifted, extended, and altered religious practice (Campbell 2012). New media, specifically digital media, challenge the conventional configuration of religious and state authorities, facilitating the emergence of transnational Muslim publics and making central the issue of identity politics (Anderson, Eickelman 2003; El-Nawawy. 2009). For the Muslim community, social media creates a sense of new public spaces (Pennington 2018) which helps them navigate their presence in urban settings (Waltorp 2013). In different parts of the world, social media enables people to negotiate their religious platform and reconstruct their identities (Kavacki, Kraepelin 2017). These social media platforms allow Muslims to enact identity performance (Baulch, Pramiyanti 2018) and play around with the limits of religious interpretations in increasingly conservative societies (Beta 2014; Williams, Kamaludeen 2017). Adding to those studies, we propose the concept 'religious influencer' to understand how Gus Baha and Ustadz Abdus Somad creatively fuse commercial, religious, and political participation about COVID-19 through their own YouTube channels. We define a religious influencer as a person or a group who can combine their interests in religious growth, financial gain, and socio-political change as attractive and attainable by their followers (mostly young and female), online and offline.

Such a combination, I argue, works effectively as it focuses on encouraging their followers to undergo self-transformation to understand the ethical idea of COVID-19. A religious influencer usually deploys the notion of dakwah

(proselytization) as an umbrella term that includes their commercial, religious, and political interests. The followers (and lurkers) are given a sense of 'choice' to attain the idealized self (Lewis 2015). In other words, Muslim viewers who follow a religious influencer can opt to learn to make themselves worthy of God's love in responding COVID-19. However, when they have established a way to cultivate their pious subjectivity in dealing with COVID-19, they understand that they are obliged to follow the religious injunctions closely, aiming for the 'religious platforms' set by the influencer.

The notion of religious influence here builds upon Crystal Abidin's works on influencers in Singapore (Abidin 2016b; 2016a; 2015). In her work, Abidin defines an influencer as

> one form of microcelebrity … who accumulate a following on blogs and social media through the textual and visual narration of their personal, everyday lives, upon which paid advertorials – advertisement written in the form of editorial opinions – for products and services are premised.

Influencers make use of selfies for financial gains as well as for self-actualization. Adding to her work, we propose that we consider how the representations of dealing with COVID-19 are used by the religious influencers to garner a following and to mobilize their followers not just for commercial reasons through social media channels, but also encouraging their followers to 'better' themselves in religious terms. The case of Gus Baha and Ustadz Abdus Somad is significant because both are popular *ulama* who voluntarily participate in both online and offline activities to present their religious platform on COVID-19. The Gus Baha and Abud Shomad channels have attracted more than a million followers online each with hundreds of loyal followers attending their regular meetings. They are popular especially among urban, middle-class, young Muslims, and use a range of online platforms: WhatsApp, Twitter, Facebook, YouTube, and visual-based Instagram.

A POINT OF VIEW OF TWO FIGURES AGAINST THE COVID-19 OUTBREAK

The development of increasingly sophisticated times has made social media a trend in media propaganda. Social media is used as a tool of communication and has now started to modify and transform its function as a media of *da'wah*, religious teaching, and even Islamic learning media in the millennial era. As evident during the COVID-19 pandemic, there are at least two views of prominent Islamic figures presented in real life and the cyber world, namely Gus Baha and Ustadz Abdus Shomad. COVID-19 is a potentially deadly

disease, but Gus Baha and Ustadz Abdus Shomad have their significantly different opinions. For Gus Baha, the COVID-19 is one of God's greetings to His servant that death is a certainty. He advises meaningful thought to address a proper and appropriate behavior against the outbreak:

> "You should still strive for it, like you buy a mask. It is absolutely sought after, but do not need to believe in it. As if you can see *lauḥ al-maḥf*ūẓ*,* you probably laugh. If you were in *lauḥ all-maḥf*ūẓ written down with a death caused by a crash, then you do not know, but you wear a mask because you are afraid of the virus, the Izrail should probably laugh at you. Moreover, you die caused of a bad nutrition, and along your life, you wear a mask continuously, whereas in *lauḥ al-maḥf*ūẓ*,* you die because of a bad nutrition. There is no correlation with this virus. Please imagine, "I am afraid of being sick. If I were sick, I would have hindered everyone, and needed to slow down my prayer and recitation". It indicates that your fear is against your worship, and it should be the truth."

In the view of Ustadz Abdus Somad, the virus is a military of God that has been sent to destroy China after the nation's poor treatment of Muslims in Uighur. Besides, he also encourages Muslims to anticipate the coronavirus because the whole world has been affected. For him, the best way is to be introspective (*muhāsabah*) and be consciously well-prepared to deal with the threat of the virus by consistently reading *istighfar*, conducting repentance prayer, improving prayers, increasing charity, and enacting kindness. He also appeals to people to wear masks and maintain cleanliness by always performing ablution, handwashing, and nail cutting (a legacy from the Prophet). He also suggests executing a 'lockdown'. On the other hand, Gus Baha suggests everyone not to be afraid of the virus, but to be more concerned with behavior in daily life – not creating trouble, distressing other people, and abandoning worship as well as other religious activities. In this context, Gus Baha provides a way to address the virus from an Islamic perspective. The endeavor of humans is to strive for as much as possible, and anything remains in the control and will of God.

In the case of COVID-19, Gus Baha and Ustadz Abdus Somad do not only share their opinions, but also adhere to the *Qur'an* and the *Hadith*. Both figures have provide their arguments on the virus to their respective basse. As *salafi,* Gus Baha argues that the virus is a disaster that descends on the imbalance between righteous people who are ashamed to worship, while people perform anything instead of enthusiasm. The difference is that if a righteous person faces a disaster, he will remember Allah the Almighty. Yet, people with sinful

DOI: 10.24260/alalbab.v10i1.1921

acts will curse as it has been stated in al-Baqarah [2]: 114. It is said that people who have not been regretful immediately for their behavior will receive humility in the world and hereafter. In his review, Gus Baha also confirms and convinces people not to get an untrue perception. It means that Allah the Almighty who has power over the disaster has dropped down a disaster in order that His servants will always remember Him. By performing possibly best actions, most people probably have neglected the purpose of life; that it is not to accumulate property. When the president has declared and regulated a 'lockdown' for fourteen days, everyone must be indifferent to the economy, education, and anything related to the impact of the virus, because Allah the Almighty has invited humans to not only focus on their world, but also the hereafter as it has been clearly stated in al-Takāṡur [102]: 1-8. Furthermore, Gus Baha quotes a statement (*maqālah*) of Ibn 'Umar in Ibn al-Arabi's popular interpretation of *aḥkām al-Qur'an*, so that humans are always enthusiastic to worship for the sake of their world and hereafter as a sentence says "*Imal li dunyaka kaanaka ta'īsyu abadan, wa'mal liakhiratika kaannka tamūtu abadan*" (Ibn al-Arabi, 2008)

Apart from the above description, Ustadz Abdus Somad also has his own basis for diversity regarding the outbreak. Like Gus Baha, Ustadz Abdus Somad explains that everyone should overview QS. Muhammad: 7. He also advises that if someone helps the religion of Allah, He (Allah the Almighty) will also help by immediately removing the existing pandemic as it has been well reminded in Ali Imran [3]: 54. Besides, Ustadz Abdus Somad also appeals to everyone to obey orders and always be patient with government policies. Perhaps, this outbreak is not caused by the human act itself, but rather a trial from Allah the Almighty to see the quality of the faith of a servant. Therefore, Ustadz Abdus Somad quotes a *Hadith* by al-Ṭabrāni in his *Mu'jam al-Kubra* namely as follows (Al-Ṭabrāni, n.d.): "To those who are not willing for My resolve (fate) and not to be patient for My temptation on himself, he must have others than Me".

As a role model, Ustadz Abdus Somad presents a view that Muslims should be slightly affected by the virus due to the daily habits that they are always in a holy condition. However, watchfulness must continue to be improved by always maintaining ablution anytime, worship at homes, nail-cutting, and continuously reading *istighfar*. For him, a disaster is caused by humans themselves, so that they need to beg forgiveness from Allah the Almighty. In his response to this condition, he refers to a *Hadith* quoted by Sunan al-Baihaqi as follows (Al-Baihaqi 1994): "For those who read *istighfar,* Allah the Almighty will create his sorrow to be felicity, and from his rigor is a

way out, and given livelihood from an unexpected way." In strengthening the religious argument against the virus, both figures have a different framing. Gus Baha responds to the virus with a Sufism approach. Once, he told that when Sayyidina 'Ali was under threat of murder, the attitude of 'Ali's friend has remained calm, and said '*ḥiṣnī ajalī*' (the fortification of my life is my death ration). This statement was then used as an argument to remain calm amid the COVID-19 pandemic. Meanwhile, Ustadz Abdus Somad was more passive by saying that *i'tibār al-kibār 'ala ulamā' al-Azhar* (considering the great opinion of 'ulama' in the city of Azhar, Egypt). Thus, it is evident that Ustadz Abdus Somad has a tendency against the opinion of the Azhar's religious decision.

THE RATIONALE ON THE EMERGENCE OF THEIR ARGUMENTS

There are at least three things that make their thoughts about COVID-19 have the same view as the above description, namely: (1) ideological factor; and (2) literacy factors (reception of the *Qur'an* and *Hadith*). The ideological factors that influence both scholars are from *Ahlus Sunnah*. As an ideology, *Ahlus Sunnah* positions rationality and revelation in a moderate position, so that *ikhtiyār* and *tawakkal* have equal portions although both scholars have differences in accomplishing *Ahlus Sunnah*. As a graduate of *Pesantren,* Gus Baha factually refers to the conventional way of thinking which prioritizes *tawakkal*. However, he does not neglect any prevention, and that Ustadz Abdus Somad prefers to choose and prioritize *ikhtiyār* than *tawakkal*. This fact indicates that their reference and preference are different.

As literacy (source of reference), the religious insight and source of reference of Gus Baha and Ustadz Abdus Somad have different axes. Gus Baha tends to refer to classical *turaṡ* (yellow book), because it has a load of historical and philosophical values that is still contextually beneficial for present time. On the other hand, Ustadz Abdus Somad has a strong insight into history, but he has more tendency on Tafsir and *Hadith* which also has a historical aspect in the form of *asbābul nuzūl* and *asbāb wurūd*.

The flexibility of Gus Baha in dealing with the COVID-19 outbreak is signified using classic *turaṡ* (yellow book), particularly '*ulumuddin*' as a work of Imam al-Ghazali. He also gives an interesting quote, such as *kafāni 'izzan an takuna rabban, wa kafāni fakhran an akuna laka 'abdan*. It means that whatever human's life condition is a form of worship, although when it is performed during the 'lockdown' period. On the other hand, Ustadz Abdus Somad who prioritizes *asbābul nuzūl* and *asbāb wurūd* explains that in the Prophet's period (after the agreement of Ḥudaibiyyah), there was a person who wanted to shake-hand with the Prophet, but the Prophet refused him because the

person was affected by *Ṭaun*. This evidence is then referred to as a policy for the government to execute 'lockdown' to avoid danger.

Furthermore, in the reception of the text of the *Qur'an* and *Hadith*, both figures portray a uniqueness in their reception of the text of the *Qur'an* and *Hadith*. The view of Gus Baha tends to refer to classical literature interpretation (*Sufism*), such as al-Ihya' and al-Hikam. His assumption is that the virus is a thing that will come and go immediately; there is no sense of panic, but trust in Allah the Almighty as clearly illustrated in al-Baqara [2]: 114. This verse addresses that the world is despicable, so that Muslims are summoned to behave as ordinary to the virus; not to be anxious. Yet, Ustadz Abdus Somad who adheres Ali Imrān [3]: 54 as instructed to be aware (alert). It is similar to the opinion of the Azhar scholars.

THE INFLUENCE OF THEIR ARGUMENTS ON COVID-19 TOWARDS MUSLIMS IN INDONESIA

It seems that the ideas of both figures have influenced the Indonesian on a perception against the virus. In this context, the audience is at least categorized into two patterns, namely *pros* audience and *cons* audience. For detail, the following illustration is presented to describe the audiences' comments on social media that indicate *pros* and *cons*.

Table 1. The Positive Comments of the Audiences in Social Media

No.	Account Name	Positive Comment for Gus Baha
1.	Konco Suwung	Life and death are the power of Allah the Almighty. The important matter is to continue to live with a healthy lifestyle and keep our environment clean. Do not leave five-times prayer as our obligations as Muslims, because many benefits we can produce from these prayers for our world and hereafter. Ablution is a way to maintain personal hygiene and it can ward off viruses.
2.	Mr. Zank	I agree, and we must continue our efforts to prevent all diseases.
3.	RSY_Bolo	For Gus Baha, the virus has become a joke. The Corona will be defeated by faith. Stay healthy, Gus. *Shollu ala sayyidina nabi muhammad.*
4.	Nouvan Hidayat	Gus Baha always connects every single phenomena with *Tauhid,* so that it remains calm and sincere with anything happens.
5.	Larva el	Caused of his speech, I strongly believe to keep working. Thank you. I wish I could visit you.

No.	Account Name	Positive Comment for Ustadz Abdus Somad
1.	Veri Indarto	Dear Allah, there is nothing any boredom on myself when I am listening to the speech of UAS. Although I have not chance to smooch his hand at Cutnyakdien Mosque, it is a happiness to look at his face. Moreover, it will be a happiest moment as if I meet and look at the Prophet Muhammad PBUH.
2.	Tunas Paiche Adhin Selamet	He is an intellectual scholar; a modesty lecturer, humble, and earnest for his struggle reaching for *da'wah* in the rural area. He has a higher academic title; Prof. Dr. KH. Assyeikh AbdulShomad Lc Ma, Datuk Sri Ulama Setian Negara, Kayi Jaga Mangkudilaga, Figure of Transformation 2017, The Indonesian Lecturer, and *Rahmatallilalamin*. He is the key humorist orator and an author of a monumental book. *MasyaAllah*
3.	Muhammad Satria	Thank you for the advice, Ustadz. I can be calm to face the virus. Two things I can do: having an ablution anytime (be purified) and reading *istighfar*.
4.	Nani Yani Maryani	The spread of corona virus has made people anxious, but we can still be calm by listening at UAS's speech in 8 a.m. everyday. Thank God, it can remain a comfort and knowledge for me. I note it as learning.
5.	Eva Sari	Thank God. He (UAS) finally deals and agrees with the decree of MUI to stay at home, worship at home, not to handshake, physically distanced when communicating, and not to present in a crowd. The Saudi Arabia that becomes the destination of all Muslims in the world has also implemented 'lockdown' to break the chain of the Covid-19 spread.

Table 2. Negative Comments of the Audiences in Social Media

No	Account Name	Negative Comments for Gus Baha
1.	Eko Hadi	Please prioritize any effort!!!
2.	Min J2	It is kindly the same that we suicide.
3.	Saiful Hasan	Anyone will finally be disappointed. What he delivers does not connect to the case of the corona virus. Everyone may not be afraid of the virus, but he should remain obedient to the existing regulation. It is untrue that he has resisted the regulation. If the government commands the public, they should remain obedient for the sake of others. Moreover, he often gets flu, stomachache, keep away from everyone's fart, fall asleep, and snoring. It means that he is the same as everyone else. He can say that way, because he has not been infected with the virus, whereas when he gets flu, he must look for any aspirin. It signifies that it is a lie when he says that he is not afraid of the corona virus. It can be easily proven when he or anyone approaches everyone affected with the virus, he will visit the hospital to get a medical aid.

No.	Account Name	Negative Comments for Ustadz Abdus Somad

1.	NutCracker Cracker	It indicates that rationality is not well applied/performed.
2.	Zonker Zoker	Try to chase away the virus. Do not too much to say a harm.
3.	Eeah eea	I believe that many people have been disappointed with his argument. Moreover, he mentions that his perspective is the same as some popular scholars who say that the virus is God's military. He always feels that he is the right. For me, when he proposes his argument, because the virus firstly appears in Wuhan, China as well as there is an oppression against Muslims in Uighur. Yet, his argument has made people judge that he does not have an empathy against people in Wuhan whom are affected by the outbreak by unconsciously connecting an oppression in Uighur with the corona virus.
4.	Hendri Wijaya	Please be accustomed to think before start to propose an argument. Be aware of the rationality in order that religion will be more beneficial.

From the mentioned comments, both figures have tried to provide peace for people, especially Muslims. It can be identified through a comment of an account Konco Suwung and Muhammad Satria. The influence of both figures is very visible in the context of religious social policy. In governmental policy, some advice is suggested as follows: execute a 'lockdown', do a physical distancing, stay at home, implement worship at home (including Friday prayer and congregation). Yet, this advice can still be applied in some cities. Nouvan Hidayat, as one of the operators at PT. Djarum has claimed that he still went to work, because it was impossible to work from home. Besides, he also posted on his Facebook about an unsettling phenomenon of those who piled up masks and hand sanitizer: "For those who sell a mask, Personal Protection Facility, and hand sanitizer, do not pile it up and sell it with a high price. Be kind, not to oppress people. Our prayer is against the coronavirus. Beg for forgiveness and stay working with all the potencies we have". PT. Djarum Kudus has continued to operate during the pandemic, but the company has regulated all employees and staff to keep cleanliness and health by supplying masks, gloves, and disinfectant fluids. As if the company has stopped operating, the economy of the indigenous people will certainly turn off. Therefore, the influence of both figures on religious social policymaking in small cities is clearly portrayed. There are several places that still operate a working-time, but it remains possible, such as Menara Kudus, factory, and many others.

JUSTIFYING THE ROLE OF SOCIAL MEDIA TO AFFECT THE MINDSET OF AUDIENCES AGAINST THE CORONAVIRUS IN INDONESIA

Gus Baha and Ustadz Abdus Somad are the representatives of Islamic figures

that have become more visible by the media. Their advice is well socialized due to the existence of social media platforms, such as YouTube, Instagram, Facebook, and more. The use of social media for preaching is unavoidable during an era of industrial revolution. The speed of audiences' access and a wider reach has positioned both figures as popular figures. In this urgency, Gus Baha suggests the public to behave and act normally against COVID-19, because this pandemic may be regarded as God's warning that death is a certainty. His suggestion has been well absorbed by his audiences. The involvement of arguments in the *Qur'an* and classical literature have strengthened their trust in his speech. Ustadz Abdus Somad also reminds us to be watchful and careful against the pandemic. For him, *ikhtiyar* and *tawakkal* have become two matters that can be performed by audiences during the pandemic.

The clear method of delivery and literature (classical literature) as main sources, as well as jokes, have made the public interested in them. Although he was unintentionally involved in politics during the general election in 2019 (Tenorio, Jubba, Qodir, Hidayati 2019), his inner imagery did not fade among his audiences. The popularity of the internet as a medium to communicate has been a new section (Fakhruroji, Muhaemin 2017) that greatly eases any access, so that any existing boundary between center and periphery (minority and majority) in the cyber world has become vague. Research on www.apjii.or.id notes that in 2018, Indonesian users of the internet reached approximately 170 people and 19% had used the internet to operate social media. This fact is then exploited by both figures as a media to liver religious advice. Besides, the internet has become a 'Bunt' (*cyber-Islamic environment*) to socialize and communicate with other Muslims (Bunt 2000).

THE THEOLOGY OF *AHLUS SUNNAH* AS A MODERATE RELIGIOUS SOLUTION

The villagers and traditional people cannot be separated from cultural and social traditions. The theology of *Ahlus Sunnah* greatly influences the moderate attitude, tending to always prioritize religious solutions rather than scientific solutions. They also cannot leave any tradition, such as prayer for funerals and *selametan*. Besides, a sufficiently medium economy has made the villagers required to go to the field, so their economy can progress and survive. They are not the same as everyone working in the city with a certain income and tends to allow 'work from home'. Thus, both figures are in moderate position, and not to behave excessively though COVID-19 is a pandemic that has struck down many countries in the world in terms of social, religious, economic, and environmental sectors. This moderate position is called tawassuth. Both

figures finally attempt to mediate the social development trends.

The tendency to prioritize religious solutions rather than scientific solutions is because these figures are religious preachers, not medical experts. The emphasis on health perspective and the use of religious narratives that support health regulation will be certainly more dominant. There is a need for the existing religious lecturer with his moderate religious behavior and literacy on various issues in public health, environmental science, and other sciences, so that his perspective is not mono discipline. The need for religious lecturers to read and study health and pandemic literature from a Turkish perspective is also important, such as a work of Ibn Sina, or other multi-talented religious figure, like Ibnu Hajar al-Asqalany with his work *Bazlul Maun* that discusses a history of a plague in the Islamic world since the Prophetic period up to 900s H (Al-Asqalany 1991). Therefore, a comprehensive understanding of the pandemic is not only seen from a religious perspective, but also from history, health, and environmental science.

Because both of their thoughts are conveyed through social media, and they have been widely known as influencers in the religious field. Their ideas are absorbed by their audiences so that they tend not to heed any suggestion and solution from the perspective of science and medicine. P*ros* and *cons* resulting from the wide circulation of lectures have indicated that the position of both figures as religious influencers have processed very well despite different responses from audiences. As viewed from medical science, the minimum of knowledge on COVID-19 pandemic, both figures are frequently highlighted. The openness to see and re-analyze classic *turats* on health and disease as combined with a religious point of view, is a combination that increasingly confirms the position of both figures that mostly affect Muslims in Indonesia (Qudsy 2019).

Similar to the Singaporean case that Abidin analyses, most of the religious influencers in Indonesia are young Muslim *ulama*s aged between 18 and 40 years. It refers to the called names of 'Gus' Baha and 'Ustadz' Abdus Somad, in which *Gus* is usually a person descendant of Kiai (an elder of pesantren) who young-middle-aged until 40, and *Ustadz* is usually a young religious teacher in an Islamic institution. They deploy techniques of visual labor, through their official social media channels, that engage their followers. The most popular influencers in Indonesia started off as young *da'i*, with a significant rise in popularity of those identifying as one-million-views-da'i (*da'i sejuta views for Ustadz Abdus Somad*) and walking-Qur'an-kiai (*kiai Al-Quran berjalan*). Although influencers also have a significant number of followers in Indonesia, they formed 'komunitas' or 'fans' (interest groups), such as Pecinta Gus Baha,

in Indonesia. Ustadz Abdus Somad, for instance, has a popular YouTube channel, Ustadz Abdus Somad Official and has since gained popularity in the mainstream media as a 'fans' for Muslims interested in learning better about Islam.

The notion of religious influencers and the example previously provided on how Gus Baha and Ustadz Abdus Somad merged their religious platforms on COVID-19 frame how we should think about both as 'theological actors' and their movement. Although my examples above do not seem to have direct links to certain theological roots (except for *Ahlus Sunnah* theology to some extent), they *condition* the Muslim community's religious platforms and reconfigure their (religious) subjectivity. Further, by positioning them as 'theological actors', we can see the preacher (*dai)* influence over the way the Muslim community in Indonesia reconstruct their opinions on COVID-19 how they should and how they will respond to the virus in the recent periods. Gus Baha and Ustadz Abdus Somad's emphasis on religious approach, rather than a scientific and medical one, to COVID-19, their idealization of COVID-19 as catastrophe taken by God to human beings and the way they (re) make the issue of COVID-19 in public should be seen as a shift in the current imaginary of common people, and particularly the Muslim community, as citizen-subjects.

Although the positioning of Gus Baha and Ustadz Abdus Somad as religious influences can be seen as influencing religious opinions on COVID-19, we suggest that we look at both as part of an emerging 'movement of young preacher instead of a form of a religious movement. This perspective allows us to recognize their religious potentials as well as to 'to glimpse the movement's possibilities—without forgetting its limits'. This movement of young preacher, instead of promoting scientific approach to COVID-19, enforces certain modes of subjection. The notion of 'scientific' commonly used in the approach to COVID-19 pushes them to move into other spaces that require specific religious platforms. In other words, in Indonesia, the common religious opinions among the Muslim community can be captured by the figure of 'social-media religious influencers', who actively and creatively sets out how the Muslim community should look, behave, and set their opinions on COVID-19. The religious influencer's presence and influence are mediated by the prevalence of social media platforms. The religious influencer's presence and influence are mediated by the prevalence of social media platforms and shaped by the contested religious dynamics to COVID-19.

CONCLUSION

The young preacher's religious approach to COVID-19 has undergone a significant impact on the way the Muslim community has expressed thoughts on the virus. Through social media, their arguments can be rapidly consumed and influence the audiences' mindset. Their arguments also result from the theological viewpoint of Ahlus Sunnah that strives for well-behaved, moderate, and tends to prioritize religious solutions than scientific solutions. Since their arguments are delivered and spread through social media, they have been well known as religious influencers. The 'religious influencers' become a part of religious transformation and condition the Muslim community's expressions on the COVID-19 issues. As seen in the case of Gus Baha and Ustadz Abdus Somad, when they took part in expressing their religious platforms on COVID-19 in their official YouTube channel, which required them to be visible on the social media, they had to give the 'stage' to the religious counterpart instead of scientific or medical approach. The increasing presence of the religious influencers, circulating through social media and garnering significant following both online and offline, reveals the shifting imaginary of ideal religious expressions on COVID-19. However, it also indicates, unfortunately, the limits of this study which positions them in the dominating and lasting patriarchal gender in Indonesia's religious preaching even on the public health realms.

BIBLIOGRAPHY

Abidin, C. (2015). Communicative Intimacies: Influencers and Perceived Interconnectedness. *Ada: A Journal of Gender, New Media, and Technology* 8: 1–16. https://doi.org/https://doi.org/10.7264N3MW2FFG.

———. (2016a). Aren't These Just Young, Rich Women Doing Vain Things Online: Influencer Selfies as Subversive Frivolity. *Social Media + Society* 2 (2): 1–11. https://doi.org/https://doi.org/10.1177/2056305116641342.

———. (2016b). Visibility Labour: Engaging with Influencers' Fashion Brands and OOTD Advertorial Campaigns on Instagram. *Media International Australia* 161 (1): 86–100.

Al-Asqalany, I. H. (1991). *Badzlul Ma'un Fi Fadli Al-Tha'un*. Riyadh: Dar al-Ashimah.

Al-Baihaqi, A. I. H. (1994). *Sunan Al-Baihaqi Al-Kubra*. Makkah: Dār al-Bāz.

Al-Ṭabrāni, A. Q. ( ). *Mu'jam Al-Kubra Al-Ṭabrāni*. Beirut: Dar al-Fikr al-Islāmi.

Anderson, J. W. & Eickelman, D. F. (2003). *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press.

Arifin, F. (2019). Mubalig Youtube Dan Komodifikasi Konten Dakwah. *Al-Balagh: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi* 4 (1): 91–120.

Baulch, E. & Pramiyanti, A. (2018). Hijabers on Instagram: Using Visual Social Media to Construct the Ideal Muslim Woman. *Social Media + Society* 4 (4).

Beta, A. R. (2014). Hijabers: How Young Urban Muslim Women Redefine Themselves in Indonesia. *International Communication Gazette* 76 (4–5): 377–89.

Bunt, G. R. (2000). *Virtually Islamic: Computer-Mediated Communication and Cyber Islamic Environments*. Cardiff: University of Wales Press.

Bustamam-Ahmad, K. (2002). *Islam Historis: Dinamika Studi Islam Di Indonesia*. Yogyakarta: Galang Press.

Campbell. (2012). Introduction: The Rise of the Study of Digital Religion. In *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, 1–21. New York: Routledge.

Choliq, A. (2018). Dakwah Melalui Media Sosial Facebook. *Jurnal Dakwah Tabligh* 16 (2): 170–87. https://doi.org/https://doi.org/10.24252/jdt.v16i2.6118.

Christopher, H. (2002). Surfing for Salvation. *Religion* 32 (4): 293–302. https://doi.org/https://doi.org/10.1006/reli.2002.0406.

El-Nawawy, K. (2009). *Islam Dot Com: Contemporary Islamic Discourses in Cyberspace*. New York: Palgrave Macmillan.

Fakhruroji, M. & Muhaemin, E. (2017). Sikap Akademisi Dakwah Terhadap Internet Sebagai Media Dakwah. *Jurnal Sosioteknologi* 16 (1): 82–93. https://doi.org/https://doi.org/10.5614/sostek.itbj.2017.16.1.7.

Fakhruroji, M. (2010). Dakwah Islam Dan Inovasi Media: Peluang Dan Ancaman Media Global Atas Dakwah Islam. *KOMUNIKA: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi* 4 (1): 121–29. https://doi.org/https://doi.org/10.24090/komunika.v4i1.142.

Fitriani, Y. (2017). Analisis Pemanfaatan Berbagai Media Sosial Sebagai Sarana Penyebaran Informasi Bagi Masyarakat. *Paradigma: Jurnal Komputer Dan Informatika* 19 (2): 148–52. https://doi.org/https://doi.org/10.31294/p.v19i2.2120.

Ibn al-Arabi, A. B. (2008). *Ahkam Al-Qur'an*. Libanon: Dār al-Kutub al-'Alamiyyah.

Kavacki, E. & Kraeplin, C. R. (2017). Religious Beings in Fashionable Bodies: The Online Identity Construction of Hijabi Social Media Personalities. *Media, Culture & Society 2.39* (6): 850–68.

Lewis, R. (2015). *Muslim Fashion: Contemporary Style Cultures*. Durham, NC: Duke University Press.

Marlina, L. (2016). Efektifitas Metode Langsung Dalam Pengajaran Keterampilan Berbicara Bahasa Arab. *At-Tsaqofa: Jurnal Ilmiah Peradaban Islam* 13 (02): 211–26. https://doi.org/https://doi.org/10.15575/al-tsaqafa.v13i02.1973.

Nasution, H. (1986). *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia.

Nurdin., Ridwan, M. & Fitriningsih. (2020). Pengaruh Dakwah Di Instagram Terhadap Perilaku Keagamaan Mahasiswa. *Al-Mishbah: Jurnal Ilmu Dakwah Dan Komunikasi* 15 (2): 193–220. https://doi.org/https://doi.org/10.24239/al-mishbah.Vol15.Iss2.163.

Omar, F. I., Hassan, N. A., Sallehuddin, I. S. (2015). Role of Social Media in Disseminating Dakwah. In *Islamic Perspectives Relating to Business, Arts, Culture and Communication*, 43–55. Germany: Springer.

Pennington, R. (2018). Social Media as Third Spaces? Exploring Muslim Identity and Connection in Tumblr. *International Communication Gazette* 80 (7): 620–36.

Putra, Ali Musri Semjan. 2013. "Pandangan Politik Ahlus Sunnah Terhadap Penguasa." *AL-MAJAALIS* 1 (1): 169–98.

Qarni, W., Syahnan, M. & Harahap, I. (2019). Verbal and Nonverbal Factors Influencing the Success of Da'wah Communication By Ustadz Abdul Somad. In *The Second Annual International Conference on Language and Literature (AICLL)*. Dubai, UAE: KnE Social Sciences.

Qudsy, S. Z. (2019). Pesantren Online: Pergeseran Otoritas Keagamaan Di Dunia Maya. *Living Islam: Journal of Islamic Discourses* 2 (2). https://doi.org/https://doi.org/10.14421/lijid.v2i2.2010.

Ridho, M. (2019). Ustadz Abdul Somad and the Future of Online Da'wa in Indonesia. *Borneo International Journal of Islamic Studies* 1 (2): 147–58.

Rofiq, A. C. (2017). Argumentasi Hasyim Asy'ari Dalam Penetapan Ahlus Sunnah Wal Jama'ah Sebagai Teologi Nahdlatul Ulama. *Kontemplasi:*

Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin 5 (1): 21–48. https://doi.org/https://doi.org/10.21274/kontem.2017.5.1.21-48.

Sholihah, N., Isti'anah, Z., Hakamah, Z. (2019). Rekonstruksi Konsep I'jaz Al-Qur'an Perspektif Gus Baha'. *QOF* 3 (2): 179–93. https://doi.org/https://doi.org/10.30762/qof.v3i2.1526.

Tenorio, C. B., Jubba, H., Qodir, Z., Hidayati, M. (2019). Knowledge Production-Consumption: A Comparative of Two Famous Online Preachers in Indonesia and the Philippines. In *The 19th Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)*, 1–8. Jakarta. https://doi.org/https://doi.org/10.4108/eai.1-10-2019.2291749.

Uswatun, H. & Usman. (2020). Karakter Retorika Dakwah Ustaz Abdus Somad (Studi Kajian Pragmatik). *GHANCARAN: Jurnal Pendidikan Bahasa Dan Sastra Indonesia* 1 (2): 84–95. https://doi.org/https://doi.org/10.19105/ghancaran.v1i2.2895.

Waltorp, K. (2013). Public/Private Negotiations in the Media Uses of Young Muslim Women in Copenhagen: Gendered Social Control and the Technology-Enabled Moral Laboratories of a Multicultural City. *International Communication Gazette2* 75 (5–6): 555–72.

Watie, E. D. S. (2016). Komunikasi Dan Media Sosial (Communications and Social Media). *The Messenger* 3 (2): 69–74. https://doi.org/https://doi.org/10.26623/themessenger.v3i2.270.

Williams, P. J., Kamaludeen, N. M. (2017). Muslim Girl Culture and Social Control in Southeast Asia: Exploring the Hijabista and Hijabster Phenomena. *Crime, Media, Culture: An International Journal* 13 (2): 199–216.

Yanuar, D. (2020). Gaya Retorika Dakwah Ustadz Abdul Somad Pada Ceramah Peringatan Maulid Nabi Muhammad SAW Tahun 1440 H Di Mesjid Raya Baiturrahman Banda Aceh. *Al-Bayan: Media Kajian Dan Pengembangan Ilmu Dakwah* 25 (2): 354–85.

Zahidi, S. & Ikmal, H. (2019). Paham Keagamaan Masyarakat Digital (Kajian Atas Dakwah Ustadz Abdul Somad Perspektif Konstruksi Sosial). *Mediakita: Jurnal Komunikasi Dan Penyiaran Islam* 3 (1): 65–80.

Zahra, U. F., Sarbini, A., Shodiqin, A. (2016). Media Sosial Instagram Sebagai Media Dakwah. *Tabligh: Jurnal Komunikasi Dan Penyiaran Islam* 1 (2): 60–88. https://doi.org/https://doi.org/10.15575/tabligh.v1i2.26.

Nawawi al-Bantani, *Ashhab al-Jawiyyin* di Bidang Hadis: Rihlah, Genealogi Intelektual, dan Tradisi Sanad Hadis

Hafidhuddin
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
abtohafidh90@gmail.com

Saifuddin Zuhri Qudsy
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
saifuddin.zuhri@uin-suka.ac.id

Abstract

Nawawi al-Bantani as an archipelago scholar through the *Tanqih al-Qaul* has contributed to the study of hadith in the mid-nineteenth century AD. The intellectual tradition developed by Nawawi al-Bantani became the scientific traditions that developed in Haramayn (Mecca and Medina), and the traditions Islam in the archipelago, especially in Islamic boarding school on an ongoing basis. This study aims to determine the socio-historical intellectual traditions of Nawawi and *fiqh al-hadith* contained in the *Tanqih al-Qaul*. Departing from that, the historical research method is used in uncovering the object of research. The results of this study indicate that the *Lubab al-Hadith* by al-Suyuthi (d. 911) was first recited by Nawawi al-Bantani in the mid- nineteenth century AD, through the *syarah* compiled by Nawawi there were seven ideas in the context of understanding hadith (*fiqh al-hadith*), this refuses the notion that the study of the eyes has not been touched, Nawawi al-Bantani has made efforts in this regard. In addition, Nawawi as *sayyid ulama' al-hijaz* and *musnid*, not only compiled hadith books and spread his thoughts in the field of hadith, which at that time was more oriented towards the dialectics of sufism and *fiqih*. Through Nawawi, the intellectual genealogy traditions called *sanad* continues to be continuous, especially for students and scholars in the archipelago after that, and brings its own style to the tradition of learning hadith in Indonesia.
Keywords*: *nawawi; genealogy; intellectual; hadith; tanqih al-qaul

Abstrak

Nawawi al-Bantani sebagai ulama Nusantara melalui kitab *Tanqih al-Qaul* telah berkontribusi dalam studi hadis pada pertengahan abad ke-19 M. Tradisi intelektual yang dikembangkan Nawawi al-Bantani menjadi penghubung antara tradisi keilmuan yang berkembang di Haramayn (Mekah dan Madinah) dan tradisi Islam yang berada di Nusantara terutama di pesantren-pesantren secara kesinambungan. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui tradisi sosio-historis intelektual dari Nawawi al-Bantani dan *fiqh al-hadits* yang terdapat dalam kitab *Tanqih al-Qaul*. Berangkat dari hal itu, maka metode *historical research* digunakan dalam mengungkap objek penelitian. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa kitab *Lubab al-Hadits* karya al-Suyuthi (w. 911 H.) pertama kali disyarah oleh Nawawi al-Bantani pada pertengahan abad ke-19 M, melalui syarah yang disusun Nawawi terdapat tujuh gagasan dalam konteks pemahaman hadis (*fiqh al-hadits*), hal ini menepis anggapan bahwa kajian matan belum begitu tersentuh, Nawawi al-Bantani telah melakukan upaya dalam hal tersebut. Selain itu, Nawawi sebagai *sayyid ulama' al-hijaz* dan *musnid*, tidak hanya menyusun kitab hadis dan menyebarkan pemikirannya dalam bidang hadis saja, tetapi juga melestarikan periwayatan hadis, yang pada masanya itu lebih banyak berorientasi pada dialetika tasawuf dan fiqih. Melalui Nawawi al-Bantani pula tradisi geneaologi intelektual yang disebut dengan sanad terus menerus berkesibambungan, khususnya bagi kalangan para pelajar, ulama di Nusantara setelahnya, dan membawa corak tersendiri bagi tradisi pembelajaran hadis di Indonesia.
Kata Kunci*: *nawawi; genealogi; intelektual; hadis; tanqih al-qaul

A. Pendahuluan

Kiprah Muhammad Nawawi bin ‘Umar al-Jawi al-Bantani (selanjutnya ditulis Nawawi) di Haramayn (Mekah dan Madinah) membuat dirinya diakui oleh para sarjana dan ulama belahan dunia Islam. Ia memiliki kontribusi ilmiah yang besar dalam berbagai bidang disiplin ilmu yang ditunjukkan melalui banyak karya-karyanya berupa *syarh* dalam bidang tafsir, hadis, *fiqih*, morfologi Arab, *tarikh*, dan tasawuf. Karyanya Nawawi dalam bidang literatur hadis menjadi fokus peneliti. Kajian-kajian sebelumnya cenderung menyorot metodologi syarah yang mengarah kepada metode *tahlili* seperti dilakukan Tajuddin[1] dan Sakinah[2] terhadap kitab *Tanqih al-Qaul*. Objek kajian keduanya searah dengan studi komparatif yang dibahas Mohd. Zarif dengan membandingkan karya Nawawi dengan karya Wan Ali yang mengandung kemiripan redaksi, meskipun berbeda dalam segi pemakaian bahasa.[3] Kholilah dan Bidari mengkaji dua karya Nawawi, *Tanqih al-Qaul* dan *Nashaih al-‘Ibad*, termasuk Nadhiran[4] yang membahas *Maraqi al-‘Ubudiyah,* aspek syarah hadis yang dipakai Nawawi menjadi kajian ketiganya. Ia menyatakan bahwa memahami hadis secara tekstual masih dapat dipakai jika indikasi-indikasinya sesuai dengan pemahaman yang tepat.

Sementara Burhanuddin, Syamsuddin, dan Saifuddin melakukan pemetaan secara periodik terhadap sejumlah karya dari Nawawi serta studi yang berkaitan dengannya dari tahun 2007-2017, sepanjang tahun itu studi mengenai karya-karya sang tokoh masih sangat minim dilakukan kajian.[5] Kajian dalam bentuk hagiografis terdapat dalam karya Ghazali,[6] dan Amirul.[7] Keduanya lebih banyak menyentuh aspek historis kehidupan, karya-karya mengenai sang tokoh hanya diulas singkat. Berbeda dengan Mas’ud[8] dan Jajang[9] lebih membahas *intellectual-genealogy* Nawawi ketika berada di Mekah dan aspek keterikatan Nawawi dengan ulama-ulama di masanya dan di masa sebelumnya. Penisbatan al-Jawi al-Bantani yang bersanding pada nama Nawawi, secara tidak langsung mengangkat posisi demografis serta *ashhab al-jawiyyin* sejajar dengan lainnya.

Berpijak pada kajian di atas, bahwa pada aspek pembentukan tradisi intelektual Nawawi terlebih aspek *history of ideas* yang mengitari lahirnya karya literatur hadis belum tersentuh. Maka dari itu, untuk mengetahui tradisi sosio-historis intelektual sang tokoh, bahwa dalam studi historis[10] memiliki

---

[1]Fakhri Tajuddin Mahdy, “Metodologi Syarah Hadis Nabi saw (Telaah Kitab Tanqih al-Qaul al-Hasis fi Syarh Lubab al-Hadis karya Imam Nawawi al-Bantani)” (UIN Alauddin Makassar, 2016).

[2]Fatihatus Sakinah, “Epistemologi Syarah Hadis Nusantara: Studi Syarah Hadith Tanqih al-Qaul al-Hasis fi Syarh Lubab al-Hadis karya Nawawi al-Bantani,” *Riwayah : Jurnal Studi Hadis*, 6. No. 1 (2020) <https://doi.org/10.21043/riwayah.v6i1.6776>.

[3]Muhammad Mustaqim Mohd. Zarif, “Penulisan Karya Hadis Nusantara Abad ke-19: antara Syeikh Nawawi Banten dan Syeikh Wan Ali Kutan al-Kalantani,” in *Sunnah Nabi Realiti dan Cabaran Semasa*, ed. oleh Fauzi Deraman, Ishak Suliaman, dan Faizal Ahmad Shah (Kuala Lumpur: APIUM, 2011), hal. 373–90.

[4]Hedhri Nadhiran, “Kajian Kritis Kitab Maraqi al-’Ubudiyah (Analisis Metode Syarah Hadis Syekh Nawawi al-Bantani),” *Jurnal Ilmu Agama*, 21.No. 1 (2020).

[5]Mamat S Burhanuddin, Muh. Syamsuddin, dan Saifuddin Zuhri Qudsy, “Kajian Kontemporer terhadap Karya Nawawi Al-Bantani,” *DINIKA : Academic Journal of Islamic Studies*, 4.No. 1 Januari-April (2019) <https://doi.org/10.22515/dinika.v4i1.2061>.

[6]Ahmad Ghazali Muhammad Fathullah, *Tuhfah al-Rawi fi Tarjamah al-Syeikh Muhammad Nawawi al-Jawi* (t.tp.).

[7]Amirul Ulum, *Syaikh Nawawi al-Bantani, Penghulu Ulama di Negeri Hijaz* (Yogyakarta: Global Press, 2019); Amirul Ulum, *al-Jawi al-Makki, Kiprah Ulama Nusantara di Haramain* (Yogyakarta: Global Press, 2010), hal. 39–63.

[8]Abdurrahman Mas’ud, *Intelektual Pesantren Perhelatan Agama dan Tradisi* (Yogyakarta: Lkis, 2004), hal. 95–133.

[9]Jajang A Rohmana, “Authorship of The Jawi ‘Ulama’ in Egypt, A Contribution of Nawawi Banten and Haji Hasan Mustafa to Sharh Tradition,” *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, 15.No. 2 Desember (2020) <https://doi.org/10.21274/epis.2020.15.02.221-264>.

[10]Ali Imran Saifuddin Zuhri Qudsy, *Model-model Penelitian Hadis Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), hal. 89.

episteme masing-masing yang khas. Setidaknya dapat melengkapi keterbatasan literatur sebelumnya. Berangkat dari hal tersebut, ada tiga pokok permasalahan: (1) bagaimana gagasan Nawawi dalam penulisan literatur hadis?; (2) apa faktor yang mendorong literatur hadis tersebut lahir?; dan (3) bagaimana literatur tersebut mempengaruhi pemikiran hadis di Indonesia?.

Pendekatan sosio-historis intelektual akan digunakan dalam tulisan ini. Secara definitif, Nor Huda mengartikan sebagai tradisi keilmuan, hubungan antara guru dan murid, sejarah pendidikan, dan wacana intelektual yang berkembang.[11] Perlu dipahami bahwa keberadaan dan karakter seorang tokoh intelektual sangat dipengaruhi oleh situasi dan kondisi yang mengitari dirinya. Selanjutnya tahapan-tahapan yang dipakai adalah metode *historical research*.[12] Seluruh tahapan pelaksanaan penelitian kajian ini bersifat komplementer, yakni saling mengisi dan melengkapi. Tahap pertama melakukan penelitian kepustakaan, dengan cara melacak kitab hadis *Tanqih al-Qaul*. Guna menunjang sumber data, penulis juga melakukan tinjauan pustaka, berupa artikel ilmiah, ijazah ilmiah (sanad) dan buku. Bahan referensi itu sebagai acuan dalam tahap analisis dan interpretasi. Tahap kedua pengelolaan data, data dianalisis dimaksudkan dilakukan proses pengorganisasian dan penyajian data. Semua hasil pengumpulan data dianalisis secara deskriptif-komparatif. Jika data berseberangan akan dilakukan pemeriksaan ulang. Tahap ketiga atau langkah akhir adalah interpretasi data. Semua data yang diperoleh dapat terintegrasi dari fakta-fakta sejarah melalui kritik sumber, hal demikian agar interpretasi sesuai dengan tujuan penelitian.

Sebagai tokoh multidisipliner, berbagai gelar pujian diperoleh Nawawi di antaranya *sayyid ulama' al-hijaz*,[13] *al-imam al-muhaqqiq wa al-fahhamah al-mudaqqiq,*[14] *imam ulama' al-haramayn*, *al-nawawi al-tsani*,[15] bapak kitab kuning Indonesia, dan doktor ketuhanan.[16] Pada dasarnya Nawawi dapat dikategorikan sebagai seorang *musnid* (ahli sanad) era abad pertengahan ke-19 M., dari Nusantara yang berkiprah di Haramayn. Mengingat tradisi intelektual di masa itu, mulai termarjinalkan dengan keadaan politik yang berkembang baik di Timur Tengah maupun di Indonesia. Dalam menjaga tradisi itu agar tidak hilang, peran Nawawi dalam melestarikan tradisi periwayatan hadis, maupun periwayatan kitab-kitab terjaga hingga berlangsung di masa setelahnya.

B. Pergumulan Intelektual Nawawi: Hagiografi, Literatur Hadis dan Genealogi

B.1. Hagiografi

Tradisi keagamaan yang teguh sejak kecil telah dirasa, hingga membentuk karakter yang tertanam pada *kepribadian* Abu 'Abd al-Mu'thi Muhammad Nawawi bin 'Umar bin 'Arabi, kelak menjadi ulama berpengaruh di dunia Islam. Ayahnya seorang penghulu di Banten yang diangkat oleh pemerintah Belanda,[17] 'Umar, dan ibunya bernama Zubaedah. Nawawi lahir di Tanara (sebuah desa

---

[11]Nor Huda, *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Press, 2015), hal. xi, xvii; Akh. Minhaji, *Sejarah Sosial dalam Studi Islam: Teori, Metodologi, dan Implementasi* (Yogyakarta: Suka Press, 2013), hal. 46.

[12]Dudung Abdurrahman, *Metodologi Penelitian Sejarah Islam* (Yogyakarta: Ombak, 2011), hal. 104.

[13]Muhammad Nawawi Al-Jawi, *Kasyifah al-Saja Syarh 'ala Safinah al-Najah*, ed. oleh Alwi Abu Bakar Muhammad Assegaf (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2008), hal. 8.

[14]Muhammad Nawawi Al-Jawi, *Syarh Tijan al-Darari 'ala Risalah al-Bajuri* (Surabaya: Dar al-'Ilmi), hal. sampul.

[15]Gelar dari Wan Ahmad bin Muhammad Zayn al-Fathani. LPSI-FK Sejarah, *Guru Orang-orang Pesantren* (Pasuruan: Pustaka Sidogiri, 2013), hal. 399.

[16]Gelar dari Snouck Hourgronje. Muslimah, "Sejarah Masuknya Islam dan Pendidikan Islam Masa Kerajaan Banten Periode Pra Kemerdekaan," *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, 13.No. 1 Juni (2017), hal. 143 <https://doi.org/10.23971/jsam.v13i1.576>.

[17]Jajat Burhanudin, *Ulama dan Kekuasaan, Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia* (Jakarta: Mizan, 2012), hal. 114.

kecil di Kecamatan Tirtayasa, Banten, Jawa Barat) tahun 1230 H./1813 M.[18] Dari jalur ayah maupun ibunya, secara genealogis ia seorang ulama *dzurriyah* dari Kesultanan Banten dan Cirebon.[19] Situasi sosio-politik ketika itu ditandai dengan pemaksaan Gubernur Rafless kepada sultan yang baru saja naik tahta pada 1813 M.,–Sultan Rafi'uddin (sultan Banten terakhir)– untuk menyerahkan estafet kepemimpinan kepada pihak kolonial Belanda, dengan dalih sultan tidak dapat mengatasi keamanan negara. Seiring berjalannya waktu, tiga tahun masa kepemimpinan (1816 M.), terjadi perjanjian antara sultan dengan pemerintah kolonial Belanda, dan inilah akhir dari kesultanan Banten. Istana Banten tahun 1832 M., berpindah ke Serang sistem pun berubah berbentuk struktur pemerintahan, bupati pertama diangkat oleh pihak Belanda adalah Aria Adisenta yang mengantikan Sultan Rafi'uddin.[20] Satu tahun berjalan, terbentuklah jabatan Residen yang dijabat oleh orang Belanda. Situasi dan kondisi itu yang membuat Nawawi sangat anti kolonialisme.

Orang tua Nawawi selain taat beragama, keduanya sangat perhatian terhadap ilmu terutama dalam bidang keagamaan. Melalui ayahnya, Nawawi belajar al-Qur'an, tafsir, *fiqih*, *nahwu* dan ilmu kalam. Tidak hanya belajar kepada ayahnya, ia juga belajar kepada seorang '*alim* Banten, Haji Sahal. Bersama saudaranya kemudian pindah belajar kepada Raden Haji Yusuf (w. 1854 M.) di Karawang. Ditegaskan oleh Snouck Hurgronje (1857-1885 M.) bahwa pada usia kecil Nawawi telah hafal al-Qur'an.[21] Ketika usia 15 tahun ia melakukan ibadah haji bersama saudaranya, Tamim dan Ahmad, tahun 1828 M.[22] Peristiwa di mana Raja Ahmad (1778-1878 M.) anak Raja Haji Fisabilillah (raja Riau-Lingga pertama) juga beribadah haji. Tanggal 5 Maret/18 Sya'ban 1243 H., Raja Ahmad tiba di Jeddah dan bergabung dengan sekelompok kafilah sebesar 2.000 unta lebih. Ketika di Madinah Raja Ahmad mewakafkan sebuah kebun untuk *dzurriyah* Syekh Samman, dan ketika di Mekah ia mewakafkan dua rumah dengan mufti Syafi'i sebagai nazirnya. Hal tersebut menunjukkan bahwa tarekat Sammaniyah mempunyai kedudukan istimewa di tingkat istana, tidak hanya Riau, tetapi Palembang (1777) dan Brunei (1807). Situasi sosio-politik di Mekah (1828) ketika itu mengancam jaringan internasional di seputar ibadah haji, dikarenakan Raja Mekah (Syarif Yahya bin Surur) telah membunuh Syarif Syanbar al-Mun'imi,[23] tidak lain salah seorang keluarganya sendiri di dalam Masjid al-Haram, berakibat adanya protes dari Raja Istanbul, Sultan Mahmud Khan ketika itu, sehingga orang takut perang akan meletus. Syarif Yahya mendapat informasi bahwa anak raja Jawi pihak negeri Riau, sahabat ayahnya, hendak berhaji maka keselamatan Raja Ahmad dijamin oleh Raja Mekah.[24]

Perkembangan sosio-politik di Banten dan Mekah tidak menyurutkan niat Nawawi beribadah haji. Kedua saudaranya selepas haji berpulang, Nawawi tidak, ia memanfaatkan peluang itu untuk belajar –hingga berlangsung tiga tahun– kepada Ahmad bin 'Abd al-Rahman al-Nahrawi, Ahmad al-Dimyathi, Ahmad Zayni Dahlan, dan Ahmad Khathib Sambas di Mekah. Dari Madinah ia juga melakukan perjalanan ke Syiria dan Mesir di sana ia belajar kepada Yusuf Sunbulawayni dan 'Abd al-Hamid al-Daghastani.[25] Pada 1833 M., ia kembali ke Banten, kedatangannya disambut antusias, sejumlah pelajar meluangkan waktu untuk belajar kepadanya. Pada saat itulah Nawawi melakukan

---

[18]Muhammad Nawawi Al-Jawi, *Nashaih al-'Ibad 'ala al-Munabbihat 'ala al-Isti'dad li Yaum al-Ma'ad*, ed. oleh Alwi Abu Bakar Muhammad Assegaf (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2010), hal. 6.

[19]Ulum, *Syaikh Nawawi al-Bantani, Penghulu Ulama di Negeri Hijaz*, hal. 48.

[20]Kholilah Bidari Siti Nur Kholilah, "Melacak Pemikiran Hadis Syeikh Nawawi al-Bantani," in *Menelusuri Jejak Nabi saw*, ed. oleh Komnas-Sunnah (Tangerang: alkitabah, 2013), hal. 194.

[21]Mas'ud, hal. 96 (footnote 7).

[22]Siti Nur Kholilah, hal. 195.

[23]Badri Yatim, *Sejarah Sosial Keagamaan Tanah Suci* (Jakarta: Logos, 1999), hal. 306.

[24]Henri Chambert-Loir, *Naik Haji di Masa Silam, Kisah-kisah Orang Indonesia Naik Haji 1482-1964* (Jakarta: KPU, 2019), hal. 236, 239.

[25]Mas'ud, hal. 97 (footnote 10); Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hal. 118.

pengajaran di rumah-rumah, masjid-masjid, dan di pesantren yang didirikan ayahnya. C. Brockelmann dikutip Mas'ud sekitar 1855 M., Nawawi kemudian memutuskan kembali ke Mekah dan menetap di sana. Setidaknya ada tiga alasan: *pertama*, beribadah haji (*pilgrimage*); *kedua*, semangat memperdalam ilmu; dan *ketiga*, situasi dan kondisi tanah air yang tidak kondusif bagi perkembangan keilmuan dan keagamaan.[26] Pada 25 Syawal 1314 H./29 Maret 1897 M., Nawawi wafat di Mekah serta dimakamkan di Ma'la. Cucu Nawawi, 'Abd al-Haq (1868-1906 M.) mencatat kepergian kakeknya dalam *Tadrij al-Dani* (ditulis 1901 M.).[27]

B.2. Literatur Hadis

Mengenai karya Nawawi sendiri seperti ditulis muridnya, 'Abd al-Sattar al-Dihlawi (1286-1355 H.) bahwa gurunya telah menyusun 80 kitab, antaranya tafsir dalam empat jilid besar, dan dua syarah maulid al-Barzanji, sebagian kitab-kitabnya telah dibaca al-Dihlawi dihadapan gurunya itu yang telah berusia 80 tahun. Nawawi mengijazahkan seluruh kitab-kitabnya kepada al-Dihlawi.[28] Informasi al-Dihlawi tersebut terjadi tahun 1893 M., atau empat tahun sebelum Nawawi wafat (1897 M.).[29] Dalam karya al-Dihlawi lain, ia mencatat bahwa gurunya telah menyusun 100 kitab.[30] Sedangkan Isma'il Pasha al-Baghdadi (w. 1920 M.) mencatat Nawawi sebagai *faqih* dan menyusun 315 kitab, serta mencatat *Tijan* sebagai kitab hadis,[31] pada dasarnya itu adalah kitab tauhid. Sejumlah karya itu, Mas'ud membagi pada sembilan bidang disiplin ilmu seperti tafsir, fiqih, *ushul al-din*, teologi, tasawuf, *tarikh*, morfologi Arab, hadis dan akhlak, kesemua kitab ditulis dalam bahasa Arab dan sebagian besar dalam bentuk syarah. Bruinessen berhasil mengoleksi 27 judul.[32] Sementara Siradjuddin Abbas hanya mengoleksi lima judul dari 34 kitab yang dicatatnya.[33] Pertama kali kitab-kitab Nawawi dicetak di Timur Tengah, antaranya di Mekah dan Mesir, hampir kesemua kitabnya dipelajari di dunia Islam, tidak hanya di daerah Jawa saja, setidaknya ada 42 pesantren di seluruh Indonesia,[34] bisa jadi jumlah ini lebih era sekarang.

Penulis akan mengkaji bidang karya hadis saja. Sebagaimana disinyalir berbagai data, hanya satu karya Nawawi bidang hadis, yaitu *Tanqih al-Qaul al-Hatsits* sebagai syarah atas *Lubab al-Hadits*, diduga sebagai karya Jalal al-Din al-Suyuthi. Sebagian peneliti beranggapan *Tanqih al-Qaul* satu-satunya kitab hadis yang disusunnya, tidak sedikit ada yang memasukan *Nashaih al-'Ibad* syarah dari *al-Munabbihat 'ala al-Isti'dad li Yaum al-Ma'ad* karya Ibnu Hajar al-'Asqalani, serta *Qami' al-Thughyan* (ditulis 1296 H.) syarah dari *Manzhumah Syu'ab al-Iman* karya Zayn al-Din 'Ali al-Malibari bagian dari kitab hadis, meski didapati kedua kitab itu terkadang dikelompokan sebagai kitab bidang akhlak dan tasawuf, sama seperti *Tijan*, sebagaimana telah disinggung pada pendahuluan. Melalui

---

[26] *Intelektual Pesantren, Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Perkembangan Pesantren 2*, ed. oleh M. Ishom El-Saha Mastuki HS (Jakarta: Diva Pustaka, 2004), hal. 115–16.

[27] 'Abd Al-Haq, *Tadrij al-Adani ila Qira'ah Syarh al-Sa'd 'ala Tashrif al-Zanjani* (t.tp.: Dar al-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah), hal. 2, 219.

[28] 'Abd al-Sattar Al-Hindi, *Natsr al-Ma'atsir fiman Adraktu min al-Akabir (Manuskrip)* (KSA: Maktabah al-Ustadz al-Duktur Muhammad bin Turki), hal. 2 (no. 15), 21.

[29] Rohmana, hal. 235.

[30] 'Abd al-Sattar Al-Hindi, *Faydh al-Malik al-Wahhab al-Muta'ali bi Anba' Awail al-Qarn al-Tsalits Asyar wa al-Tawali*, ed. oleh 'Abd al-Malik bin 'Abd Allah bin Dahaysy (Mekah: Maktabah al-Asadi), hal. 1637 (no. 1374).

[31] Isma'il Pasha Al-Baghdadi, *Hidayah al-'Arifin Asma' al-Muallifin wa Atsar al-Mushannifin 2* (Istanbul: Muassasah al-Tarikh al-'Arabi, 1951), hal. 394.

[32] Mas'ud, hal. 111; Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2015), hal. 107, 161; Steenbrink, hal. 120.

[33] Koleksi itu tercatat pada 1394 H. Siradjuddin Abbas, *Thabaqat al-Syafi'iyyah: Ulama Syafi'i dan Kitab-kitabnya dari Abad ke Abad* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1975), hal. 447, 450.

[34] Faisal Ahmad Shah Arwansyah, "Peran Syaikh Nawawi Al-Bantani dalam Penyebaran Islam di Nusantara," *Kontekstualita: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, 30.No. 1 (2015), hal. 74; Steenbrink, hal. 120.

Tanqih al-Qaul sepertinya Nawawi adalah ulama pertama yang memberi syarah atas *Lubab al-Hadits* terdiri 40 bab, berbicara tentang *fadhail al-a'mal*, diterangai banyak naskah beredar di masanya mengandung *tahrif*, distorsi serta belum pernah ditahqiq dan disyarah. Selain itu, banyak di kalangan penduduk Jawa yang membicarakan isi kitab tersebut.[35] Secara implisit yang dilakukan Nawawi kepada *Tanqih al-Qaul* telah ada upaya *ma'ani al-hadits*, lebih mengedepankan aspek teks, namun juga tidak meninggalkan aspek sanad. Tidak ada data mengenai kapan kitab itu diselesaikan.

Pada usia 47 tahun, Nawawi telah menulis dan menerbitkan kitab pertamanya (1276 H./1860 M.) yaitu *Fath al-Mujib* syarah atas *Khathib al-Syarbani fi al-Manasik*.[36] Namun diperkirakan *Tanqih al-Qaul* ditulis sebelum tahun 1306 H.[37] dengan merujuk tahun selesai penulisan *al-Jauhar al-Mauhub wa Munabbihat al-Qulub* karya Wan 'Ali al-Kalantani (1820-1913 M.),[38] tidak lain terjemahan Arab Melayu dari *Lubab al-Hadits*. Metode syarah yang dipakai Nawawi ialah metode *ijmali* (global), yaitu menjelaskan makna hadis dengan singkat, padat dan dapat dimengerti, sistematikanya mengikuti kitab induknya. Selain itu, metode *tahlili* (analisis) juga digunakan oleh Nawawi, yaitu menganalisis dan menjelaskan makna-makna yang terkandung dalam hadis, aspek-aspek itu dijelaskan sesuai keahlian dari pensyarah, seperti aspek bahasa, kolaborasi riwayat dan *qaul* ulama.[39] Dapat dipahami dari kedua metode, Nawawi mengedepankan agar kitab yang disajikan dapat mudah diterima isi dan dipahami maksud pesan yang hendak disampaikan pensyarah dari teks hadis itu. Pada awal kitab, Nawawi terlebih dahulu memberi pengantar tentang *'ulum al-hadits* sebagai pengenalan bagi para pembaca agar dapat memahami setiap kedudukan dari status hadis di dalamnya, meski bersifat global.

B.3. Genealogi Intelektual

Genealogi intelektual dalam konteks adanya *networks of the ulama*. Kontak intensif dalam tradisi pengetahuan dan keilmuan Islam antara guru dan murid, sebaliknya, memberi kontribusi besar dalam pembentukan karakter istimewa, dan tradisi ilmiah dalam jaringan ulama. Telah disinggung sejumlah guru Nawawi, tetapi informasi lain mencatat nama-nama gurunya di Mekah dari kalangan ulama yang telah lama mukim dan mengajar di Haramayn. Proses *intellectual-genealogy* ini penting, untuk menjawab guru hadisnya, mengingat ulama dahulu bersifat kosmopolitan. Temuan berharga didapati dari sejumlah *tsabat* Yasin al-Fadani,[40] kepada siapa saja Nawawi mencari dan belajar hadis. Sepertinya keberangkatan pertama Nawawi ke Mekah selama tiga tahun, adalah peluangnya mencari ilmu, selain beberapa nama guru dicatat Mas'ud. Al-Fadani mencatat sanad tafsir dan hadis –serta bidang keilmuan lain– yang bersambung kepada Nawawi, antaranya melalui 'Abd al-Shamad bin 'Abd al-Rahman, sesekali ia juga belajar kepada anak dari 'Abd al-Shamad yaitu Fathimah bint 'Abd al-Shamad, juga Mahmud bin Kenan al-Falimbani, tidak hanya belajar kepada ulama asal Palembang, Nawawi juga *talaqqi* kitab-kitab hadis dan tafsir kepada gurunya 'Abd al-Shamad, yaitu 'Aqib bin Hasan al-Din al-Falimbani. Selain itu, Nawawi juga belajar kepada ulama asal Banjar, Arsyad bin 'Abd al-Shamad dan Yusuf bin Arsyad.

---

[35]Muhammad Nawawi Al-Jawi, *Tanqih al-Qaul al-Hatsits fi Syarh Lubab al-Hadits* (Indonesia: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah), hal. 2.

[36]Mastuki HS, hal. 122; Zarif, hal. 357.

[37]'Ali bin 'Abd al-Rahman Al-Kalantani, *al-Jauhar al-Mauhub wa Munabbihat al-Qulub* (Pulau Pinang: Percetakan al-Mu'arif), hal. 229.

[38]Abdul Aziz Muslih, *Sketsa Genealogi Kajian Hadis di Indonesia dari Masa Kerajaan hingga Pascakemerdekaan* (Jawa Tengah: Sanjemedia Kebumen, 2016), hal. 50.

[39]Mahdy; M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis* (Yogyakarta: Suka Press, 2012), hal. 30, 18–19.

[40]Muhammad Yasin bin 'Isa Al-Fadani, *al-'Iqd al-Farid min Jawahir al-Asanid* (t.tp.).

Setelah menetap di Haramayn, Nawawi banyak berguru, guru lainnya seperti ‘Abd al-Ghani Bima dari Sumbawa,[41] Ahmad al-Murshafi al-Mishri, al-Khatib al-Syami al-Hanbali,[42] ‘Ali al-Rahbini, Utsman al-Dimyathi, dan Bisyri al-Jabarti. Azra mencatat ‘Abd al-Shamad wafat 1203 H./1789 M.[43] Jika sumber ini dipakai artinya tidak ada interaksi antara Nawawi dengan ‘Abd al-Shamad, seperti asumsi Bruinessen.[44] Sumber Palembang mencatat bahwa ‘Abd al-Shamad hidup dari 1737-1832 M.[45] Jelas ada interaksi intensif antar keduanya, begitu juga dengan ‘Aqib bin Hasan al-Din (1760-1849 M.). Fathimah bint Abd al-Shamad mengajar *Shahih al-Bukhari* di Haramayn, Nawawi adalah salah satu muridnya yang populer, yang menjadi guru dari Sholeh Darat al-Samarani dan Mahfuzh al-Tarmasi, juga Asnawi Kudus ketika belajar di Haramayn.[46] Penelitian Shafiyah bint Idris Fallatah sepanjang abad ke-4 H., sampai 14 H., Fathimah bint ‘Abd al-Shamad adalah satu dari tiga ulama ahli hadis perempuan di abad 14 H./19 M., yang melestarikan periwayatan *Shahih al-Bukhari* dan *Shahih Muslim*, dua ulama perempuan lainnya adalah Ummah Allah bint ‘Abd al-Ghani bin Abu Sa’id Ahmad al-Dihlawi dan Fathimah bint Muhammad Ya’qub al-Makki.[47] Dari sejumlah gurunya, dapat dilihat kesungguhan Nawawi dalam belajar hadis.

Di antara muridnya berasal dari kepulauan Nusantara adalah Hadji Hasan Mustafa, Ahmad Syuja’i al-Qanturi, Tubagus Ahmad Bakri Purwakarta, Hasyim Asy’ari, Ahmad Dahlan, dan Jamal al-Din bin ‘Abd al-Khaliq al-Fathani (1861-1936 M.).[48] Termasuk cucunya sendiri, ‘Abd al-Haq bin ‘Abd al-Mannan (*sibth al-‘allamah al-nawawi al-tsani*[49]) yang digadang sebagai penerus intelektual dari kakeknya, tetapi usianya tidak panjang. Sementara di Haramayn saja, seperti dicatat ‘Abd al-Sattar bahwa ada sekitar 200 murid yang senantiasa mengikuti *halaqah* Nawawi.[50] Tradisi intelektual yang berakar di kalangan ulama *mutaqaddimin* dan *muta’akhkhirin* adalah memelihara genealogi intelektual antara satu dengan lain, antara ulama terdahulu dengan yang kemudian. Maka dipeliharanya hubungan itu, dalam rangka menjaga kesinambungan pemahaman Islam yang telah diwariskan oleh *salaf al-shalih*, dan mengkristal dalam sebuah *networks of the ulama*, yang dijadikan patron untuk mengukur kredibilitas keulamaan seseorang. Keadaan demikian betapa kecintaan Nawawi kepada ilmu pengetahuan ada sejak kecil hingga membentuk karakter yang tertanam, sederet gelar yang diberikan ulama semasanya dan setelahnya membuktikan penguasaan ilmunya yang mendalam.

C. Kiprah Nawawi dalam Tradisi Intelektual Hadis

Kredibilitas Nawawi selaku ulama tidak terlepas dari keterlibatan dalam *networks of the ulama*. Dari banyaknya guru tersebut, Ahmad al-Nahrawi, Junayd al-Batawi, dan Ahmad al-Dimyathi adalah guru-guru yang berpengaruh bagi Nawawi ketika remaja. Selain itu, dalam bagian kedua *rihlah fi*

---

[41]Steenbrink, hal. 118.

[42]Al-Jawi, *Nashaih al-‘Ibad ‘ala al-Munabbihat ‘ala al-Isti’dad li Yaum al-Ma’ad*, hal. 7–8.

[43]Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Akar Pembaruan Islam Indonesia*, Parenial (Jakarta: Kencana, 2013), hal. 320.

[44]Bruinessen, hal. 390 (footnote 20).

[45]Mal An Abdullah, *Syeikh Abdus-Samad al-Palimbani, Biografi dan Warisan Keilmuan* (Jakarta: Gramedia, 2018), hal. 21, 113.

[46]Amirul Ulum, *Nyai Khairiyah Hasyim Asy’ari Pendiri Madrasah Kuttabul Banat di Haramayn* (Yogyakarta: Global Press, 2019), hal. 184.

[47]Shafiyah bint Idris Al-Fallatah, *Daur al-Nisa’ fi al-‘Inayah bi al-Shahihayn -riwayah- min Qarn al-Rabi’ al-Hijri hatta al-Qarn al-Rabi’ ‘Asyar al-Hijri* (Universitas Jordan, 2010), hal. 420.

[48]A. Ginanjar Sya’ban, *Mahakarya Islam Nusantara, Kitab, Naskah, Manuskrip dan Korespondensi Ulama Nusantara* (Ciputat: Pustaka Compass, 2017), hal. 211; Dzulkifli Amnan, *Jalan Dakwah Ulama Nusantara di Haramayn Abad 17-20 M* (Ciputat: Pustaka Compass, 2018), hal. 63.

[49]Al-Haq, hal. sampul. Cucunya, ‘Abd al-Haq menulis dua kitab dalam bidang sintaksis Arab (*sharf*) dan *ushul al-fiqh*.

[50]Al-Hindi, *Faydh al-Malik al-Wahhab al-Muta’ali bi Anba’ Awail al-Qarn al-Tsalits Asyar wa al-Tawali*, hal. 1637; Rohmana, hal. 235.

thalab al-'ilmi terdapat dua nama yang juga sangat mempengaruhi kepribadian Nawawi, yaitu Ahmad Zayni Dahlan dan al-Khatib al-Hanbali. Pengaruh itu tidak hanya berdampak pada karekter Nawawi, tetapi mempengaruhi dari sejumlah karya yang ditulisnya, seperti dalam *Nur al-Zhalam* (bidang teologi), Nawawi sering mengutip perkataan gurunya dari Mesir, Ibrahim al-Bajuri (1783-1860 M.),[51] juga terpengaruh dengan Utsman al-Dimyathi, murid dari al-Amir al-Kabir sekaligus guru dari Ahmad Zayni Dahlan.[52] Disinggung sebelumnya, setidaknya ada lima guru yang memberi pengaruh Nawawi dalam bidang hadis, 'Abd al-Shamad al-Falimbani kepadanya Nawawi banyak menghadiri *halaqah* dan mengambil sanad, di antaranya *al-Muwaththa'* Malik dan *Musnad al-Syafi'i*. Kepada 'Aqib gurunya 'Abd al-Shamad, Nawawi mengambil sanad *al-Adzkar* dan *Riyadh al-Shalihin*. Nawawi juga banyak hadir pada *halaqah* Mahmud bin Kenan dan Arsyad al-Banjari, melalui keduanya Nawawi mendapat sanad *Shahih Muslim* dan bidang lain. Sedangkan sanad *Shahih al-Bukhari* didapat Nawawi melalui jalur anak perempuan (bergelar *syaikhah*) dari 'Abd al-Shamad al-Falimbani sendiri, yaitu Fathimah.

Apabila merujuk *Tanqih al-Qaul*, dapat dikemukakan gagasan-gagasan Nawawi dalam konteks pemahaman (*fiqh*) hadis: *pertama*, pentingnya mengetahui istilah-istilah yang dipakai dalam kitab-kitab hadis (*mushthalah al-hadits*), seperti *isnad*, *matn*, *shahih*, *dha'if*, dan lainnya; *kedua*, penting memahami kelemahan (*dha'if*) suatu hadis, terlebih dalam *fadhail al-a'mal*; *ketiga*, menjaga kehati-hatian dalam menilai kedudukan suatu hadis; *keempat*, menghindari pemahaman yang berbelit-belit; *kelima*, penting mengetahui *gharib al-hadits*; *keenam*, sedapat mungkin mengeluarkan hadis dari kitab induk (*takhrij al-hadits*); dan *ketujuh*, pentingnya mengkonfirmasi teks hadis dengan al-Qur'an, hadis setema, dan juga merujuk pendapat para ulama terdahulu. Ketujuh gagasan tersebut, yang menjadi konsep *fiqh al-hadits* dari Nawawi, penulis temukan secara global dari *Tanqih al-Qaul*. Nawawi terkesan lebih berorientasi pada matan, kurang memberi perhatian cukup mendalam tentang sanad. Namun demikian, tidak berarti Nawawi memandang keberadaan sanad hadis tidak penting. Secara tegas Nawawi tetap mengakui pentingnya nilai sanad dalam suatu hadis, seperti disinggung pada pengantar kitabnya.

Secara konten, Nawawi dalam *Tanqih al-Qaul* banyak mengutip dari *Ihya'* al-Ghazali dalam memberikan uraian atas beberapa hadis yang dibahasnya, tentu keadaan ini memberi kesan bahwa *syarih* menekankan kepada ajaran tasawuf, meskipun tidak setiap hadis dikemukakan pendapat al-Ghazali. Pengaruh al-Ghazali dalam dunia Islam, terutama dalam pemikiran *syarih* salah satunya, karena al-Ghazali dapat mengubah istilah-istilah yang pelik menjadi lebih mudah dicerna oleh akal orang awam.[53] Boleh jadi hal yang dilakukan *syarih* agar uraian hadis dapat mudah dipahami oleh masyarakat secara luas, dari berbagai kalangan, sebagaimana dalam pendahuluan kitabnya, mengenai latar belakang syarah tersebut disusun.

Sebagai ulama yang juga pernah mengajar di Masjid al-Haram,[54] melalui Nawawi banyak di antara pelajar beragam daerah mewarisi tradisi intelektual Nawawi, termasuk pada bidang hadis, seperti muridnya, 'Abd al-Sattar ad-Dihlawi dikenal bermazhab Hanafi yang ahli sejarah, dan hadis. Sahabatnya, Muhammad Mahfuzh al-Tarmasi (1868-1919 M.) yang berpengaruh di masanya mengajar *Shahih al-Bukhari* di Masjid al-Haram, termasuk *transmitter* dan pemikiran hadis di Indonesia, juga

---

[51]Adhi Maftuhin, *Sanad Ulama Nusantara, Transmisi Keilmuan Ulama Al-Azhar dan Pesantren disertai Biografi Penulis Kitab Kuning* (Depok: Sahifa Publishing, 2018), hal. 28, 68.

[52]Genealogi intelektual Nawawi terhubung kepada Ahmad Zayni Dahlan, dapat dieksplor melalui *tsabat*-nya. Ahmad bin Zayni Dahlan Al-Makki, *Marwiyat wa Ijazat (Manuskrip)* (t.tp., 1329).

[53]Ahmad Zaini, "Pemikiran Tasawuf Imam Al-Ghazali," *ESOTERIK*, 2.1 (2017), hal. 151 <https://doi.org/10.21043/esoterik.v2i1.1902>.

[54]Moh Abid Mabrur, "Pengaruh Karya Syekh Nawawi al-Bantani dalam Tradisi Kajian Kitab Kuning (Kitab Klasik) di Pesantren Buntet," *TAMADDUN*, 4.Ed. 2 Juli-Desember (2016), hal. 78; Hilful Fudhul Sirajuddin Jaffar, *Jaringan Ulama dan Islamisasi Indonesia Timur, Peta dan Jejak Islam di Nusantara* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), hal. 63.

berguru kepada Nawawi.[55] Murid lainnya sekaligus sahabat Nawawi adalah Ahmad al-Khathib al-Minangkabawi (1859-1915 M.) sebagai pengajar, imam, khatib dan juga sebagai mufti madzhab Syafi'i di Masjid al-Haram.[56] Jika Ahmad al-Khathib berpusat di Mekah, murid Nawawi yang menjadi pusat di Minangkabau adalah Sa'ad Mungka (1857-1922 M.).[57] Muhammad Khalil al-Bangkalani, Madura (1820-1925 M.) termasuk guru dari al-Tarmasi, juga murid dari Nawawi yang menjadi penghubung tradisi keilmuan sejumlah pesantren di Indonesia. Sebagian murid-muridnya membawa kesinambungan tradisi keilmuan pesantren tidak hanya bidang hadis, tetapi bidang lain, seperti tafsir, *ushul al-fiqh*, tasawuf dan gramatika bahasa Arab, tidak jarang beredar karya-karya Nawawi di berbagai pesantren di Indonesia, bahkan dunia Islam, termasuk di antara murid-muridnya juga menulis berbagai disiplin keilmuan, hingga sekarang masih dapat ditemukan.

Sepanjang abad ke-19 M.,[58] perkembangan studi hadis di Nusantara dalam konteks dahulu, tidak begitu menggairahkan, boleh jadi pengkajian dan pengajaran hadis lebih pada aspek periwayatan saja, tetapi dalam tradisi literasi hadis di kalangan pelajar, sarjana, atau ulama masih sangat terbatas, terlebih di Indonesia. Keadaan demikian secara sosio-politik historis, berpengaruh dengan posisi Indonesia dalam kuasa kolonial, terutama awal abad ke-19 M. Sebagaimana Nawawi sering menyuarakan negerinya untuk terbebas dari jeratan jajahan kolonialisme, tindakan itu juga menghambat perkembangan keagamaan Islam di Indonesia. Berkaitan dengan tradisi pesantren, Nawawi memiliki kedudukan istimewa dalam hubungannya dengan perkembangan intelektual dan produksi ulama di dunia Islam. Selama kurang lebih 30 tahun (dari 1830-1860 M.), Nawawi melakukan *rihlah fi thalab al-'ilmi*. *Tafsir Marah Labid* (1305 H.) sebagai karya *masterpiece*, membawa dirinya disegani dan digelari *sayyid ulama' al-hijaz*, terlebih oleh ulama Mesir. 'Abd al-Sattar[59] memberi penghargaan kepada gurunya, dengan mencatat hagiografinya dengan gelar *khatimah al-mufassirin wa al-musnidin*.

Ashhab al-jawiyyin, sepanjang abad ke-19 M., di Mekah yang terdiri dari berbagai ulama dari berbagai daerah di Nusantara, aktif dalam *rihlah fi thalab al-'ilmi* dan juga produktif dalam dunia literasi. Kesemuanya saling berinteraksi intensif secara langsung maupun tidak langsung. Bagi para ulama, *thalab al-'ilmi* di Mekah mempunyai dampak besar bagi keberlangsungan pesantren, dengan cara tersebut mereka membangun otoritas keagamaan di antara umat Islam. Oleh karena itu, *rihlah fi thalab al-'ilmi* menjadi suatu konsep agama yang utama bagi umat Islam, tema utama adalah penguasaan ilmu-ilmu Islam. Dengan demikian keberadaan ulama di Mekah, seperti Nawawi, 'Abd al-Karim al-Bantani, al-Tarmasi, al-Khathib al-Minangkabawi dan lain sebagainya memiliki peran strategis. Posisi intelektual terkemuka di Timur Tengah tidak hanya mereka dapat, tetapi juga sebagai *transmitter* Islam dan kesinambungan sanad ke Nusantara.[60] Hurgronje didasari informasi asistennya, Raden Aboe Bakar

---

[55]Nawawi dan al-Tarmasi merupakan murid dari Ahmad Khathib Sambas dari Borneo. Ading Kusdiana, *Sejarah Pesantren, Jejak, Penyebaran, dan Jaringannya di Wilayah Priangan (1800-1945)* (Bandung: Humaniora, 2014), hal. 235 (lihat bagan 4.1.); Muhajirin Gafar, *Muhammad Mahfud al-Tarmasi (1868-1919 M) Ulama Hadis Nusantara Pertama* (Yogyakarta: Idea Press, 2014), hal. 55.

[56]Azyumardi Azra, *Renaisans Islam Asia Tenggara Sejarah Wacana dan Kekuasaan* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1999), hal. 154; Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Akar Pembaruan Islam Indonesia*, hal. 396.

[57]Sa'ad Mungka ke Yaman, Madinah dan Mekah –beribadah haji– juga *thalab al-'ilmi* kepada sejumlah ulama di sana dari tahun 1894-1898 M., dan 1912-1915 M. Apria Putra dan Chairullah Ahmad, *Bibliografi Karya Ulama Minangkabau Awal Abad XX, Dinamika Intelektual Kaum Tua dan Kaum Muda* (Padang: Komunitas Suluah-IHC, 2011), hal. 37–38; Siradjuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafi'i* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2006), hal. 249–50.

[58]Muslih.

[59]Al-Hindi, *Faydh al-Malik al-Wahhab al-Muta'ali bi Anba' Awail al-Qarn al-Tsalits Asyar wa al-Tawali*, hal. 1638.

[60]Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara Sanad dan Jejaring Ulama-Santri (1830-1945)* (Ciputat: Pustaka Compass, 2016), hal. 418–19.; Amnan, hal. 60.

Djajadiningrat (1854-1914 M.) mencatat bahwa ulama Jawi terlibat dalam pembelajaran Islam sekaligus interaksi sosio-intelektual, pada gilirannya menjadi bagian dari *networks of the ulama* di antara *ashhab al-jawiyyin*. Dengan demikian, Mekah pada akhir abad 19 M., menjadi pusat pencetak ulama, seiring dengan keberadaannya sebagai tujuan untuk *thalab al-'ilmi* bagi umat Islam.[61]

Dalam konteks studi hadis, Nawawi turut berkontribusi dalam tradisi literasi hadis pada abad ke-19, sebelumnya abad 17 M., studi hadis dipelopori dengan munculnya karya atas dua ulama, 'Abd al-Ra'uf al-Fansuri (w. 1693 M.) dengan, *Syarh al-Lathif 'ala al-Arba'in Hadits lil Imam al-Nawawi* dan *al-Mawa'izh al-Badi'ah,* dan Nur al-Din al-Raniri (w. 1658 M.) dengan, *al-Fawaid al-Bahiyyah fi al-Ahadits al-Nabawiyyah*.[62] Upaya yang dilakukan keduanya disinyalir oleh Muslih, lebih fokus pada aspek fiqih dan akhlak, tidak menyentuh aspek sanad dan matan.[63] *Tanqih al-Qaul* bukan satu-satunya kitab –dalam bingkai *fiqh al-hadits*– yang ada (beredar), Wan 'Ali menulis bidang sama dengan cara menerjemahkan *Lubab al-Hadits* ke bahasa Melayu, dua ulama telah mengisi khazanah hadis di Nusantara di pertengahan abad ke-19, bukan berarti studi hadis tidak berkembang seperti bidang lain. Karya keduanya amat berpengaruh dalam kalangan umat Islam di Nusantara, bahkan karya Nawawi digunakan di beberapa pengajian agama, dan pesantren-pesantren di Indonesia.

Sebagai ulama ensiklopedis, Nawawi selalu merespon setiap persoalan yang datang kepadanya, untuk ditemukan solusinya, seperti respon masyarakat Jawa ketika itu, terkait *Lubab al-Hadis*. Sebagai *syarih*, Nawawi menggunakan bahasa Arab, hal sama yang dilakukan pada setiap karyanya, artinya masyarakat Jawa ketika itu merupakan kaum terpelajar yang butuh penjelasan dari hadis-hadis di dalam *Lubab al-Hadits*. Penting dicatat bahwa kitab-kitab yang disyarah oleh Nawawi memiliki kedudukan penting dalam lanskap intelektual baik di Mekah ataupun Mesir. Di samping, percetakan telah mengambil peran dalam mendistribusikan karya-karya Nawawi di pelosok dunia Islam. Percetakan di Mesir akhir abad 19 M., melakukan litografi atas karya-karya Nawawi, seperti *Suluk al-Jaddah* (1883), *Lubab al-Bayan* (1884), *Sullam al-Munajat* (1884) dan *Dzari'ah al-Yaqin* (1886).[64] Keadaan demikian membuktikan bahwa karya-karya Nawawi –dan juga karya-karya ulama lain– berkembang menjadi kitab *daras* dalam pembelajaran Islam di pesantren.

Apa yang dilakukan Nawawi sebagai *syarih*, telah melakukan tiga hal, apa yang ditulis Mujiyo sebagai kegunaan syarah itu sendiri: *pertama*, menyampaikan amanah dan penyebarluasan sunnah Nabi saw; *kedua*, menghidup-hidupkan serta melestarikan sunnah Nabi saw; dan *ketiga*, menghindari kesalahpahaman terhadap maksud dari hadis.[65] Meski ada 404 hadis –dalam *Tanqih al-Qaul*– pada 40 bab, hanya 360 hadis yang disyarah oleh Nawawi, sisanya 44 hadis tidak disyarah –ditampilkan apa adanya–, boleh jadi hadis-hadis tersebut dianggap telah jelas, sehingga tidak akan menimbulkan kesalahpahaman pembaca. Dalam hal ini, Nawawi sebagai *syarih* telah mampu menghidupkan isi karyanya, sehingga pembaca dapat paham apa yang hendak disampaikan oleh *syarih*, selain aspek penggunaan bahasa sangat mempengaruhi suatu tulisan, di samping keluasan ilmu yang luar biasa itu yang kemudian karya-karyanya hingga sekarang masih dibaca dan dikaji oleh pesantren di Indonesia secara khusus, dan secara umum dunia Islam.

Dalam konteks studi hadis di Indonesia, selayaknya apa yang telah dilakukan oleh para ulama terdahulu, seperti Nawawi dan lainnya, dapat dijadikan pemicu bagi sejumlah pengkaji hadis, ataupun pelajar –terutama di pesantren– agar riset terkait tokoh-tokoh hadis yang telah dikenal di dunia Islam

[61]Burhanudin, *Ulama dan Kekuasaan, Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, hal. 110–11; Jajat Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2017), hal. 266–67.

[62]Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Akar Pembaruan Islam Indonesia*, hal. 234–35, 260.

[63]Muslih, hal. 65.

[64]Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia,* hal. 316.

[65]Mujiyo Nurkholis, *Metode Syarah Hadis* (Bandung: Fasygil Grup, 2005), hal. 18–21.

atau tokoh ulama lokal, terkait karya-karya mereka di bidang hadis tidak hanya dibaca dan dipelajari sebagai kitab daras saja, tetapi bagaimana kitab-kitab terkait hadis ataupun *'ulum al-hadits* itu mampu berkomunikasi di era sekarang. Selain produktif dalam dunia literasi hadis, para pengkaji hadis di Indonesia era sekarang harus mampu hadir sebagai kasalitator[66] dan edukator.[67] Hal tersebut dilakukan agar hadis tidak hanya hidup dalam kajian saja, akan tetapi secara aplikatif dapat mempengaruhi lingkungan sekitar dengan mengamalkan apa yang telah dikaji dan dipelajari dari teks-teks hadis Nabi saw maupun dari pemikiran dan sosok tokoh-tokoh hadis.

D. Penutup

Secara historis, abad ke-19 M. terjadi kekosongan ulama Nusantara yang menulis karya hadis. Karya ulama Nusantara lebih didominasi oleh karya dalam bidang fiqih dan tasawuf. Nawawi sebagai tokoh berpengaruh di Timur Tengah, telah melakukan upaya pengkajian terhadap karya al-Suyuthi yaitu *Lubab al-Hadits.* Upaya ini mendorong Nawawi mengelola beberapa naskah yang beredar di masa itu untuk kemudian dilakukan pensyarahan, selain respon dari masyarakat Jawa ketika itu. Sebagai seorang *musnid*, Nawawi telah menghidupkan kembali tradisi intelektual yang sempat termarjinalkan di Timur Tengah, karena dampak dari politik yang berkembang di masa itu. Wujud dari menghidupkan tradisi intelektual itu adalah dengan adanya upaya pelestarian periwayatan sanad hadis dan kitab-kitab, selain itu juga semangat literasi dalam melahirkan karya-karya yang berbobot di berbagai aspek ilmu yang digagas Nawawi.

Gagasan pemikiran Nawawi banyak dikembangkan oleh sejumlah muridnya, baik di Timur Tengah maupun di Indonesia dan tidak sedikit dari mereka belajar dan membaca karya-karya ulama hingga khatam dalam berbagai bidang keilmuan, setelah itu meminta untuk diijazahkan sebagai bukti legalitas dan penjagaan tradisi keislaman. Selain itu, abad pertengahan ke-19 M. dalam konteks Nusantara dapat menepis anggapan sebagian ulama ataupun peneliti bahwa kajian matan belum begitu tersentuh. Adanya karya Nawawi dalam bidang hadis dalam konteks *fiqh al-hadits* menjadi acuan bahwa kajian matan hadis telah diupayakan oleh Nawawi. Keterkaitan penelitian ini dapat dikembangkan lebih luas dengan penelitian tokoh atau karya hadis lokal yang telah banyak berkontribusi dalam mengisi literatur hadis di Indonesia dan dapat dilihat kesinambungan perkembangannya yang masih jauh dari sentuhan para peneliti, hal tersebut setidaknya mengangkat wacana penting dalam tradisi intelektual keagamaan.

DAFTAR PUSTAKA

Abbas, Siradjuddin, *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafi'i* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2006)

———, *Thabaqat al-Syafi'iyyah: Ulama Syafi'i dan Kitab-kitabnya dari Abad ke Abad* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1975)

Abdullah, Mal An, *Syeikh Abdus-Samad al-Palimbani, Biografi dan Warisan Keilmuan* (Jakarta: Gramedia, 2018)

Abdurrahman, Dudung, *Metodologi Penelitian Sejarah Islam* (Yogyakarta: Ombak, 2011)

Al-Baghdadi, Isma'il Pasha, *Hidayah al-'Arifin Asma' al-Muallifin wa Atsar al-Mushannifin 2* (Istanbul: Muassasah al-Tarikh al-'Arabi, 1951)

Al-Fadani, Muhammad Yasin bin 'Isa, *al-'Iqd al-Farid min Jawahir al-Asanid* (t.tp.)

Al-Fallatah, Shafiyah bint Idris, *Daur al-Nisa' fi al-'Inayah bi al-Shahihayn -riwayah- min Qarn al-Rabi' al-Hijri hatta al-Qarn al-Rabi' 'Asyar al-Hijri* (Universitas Jordan, 2010)

Al-Haq, 'Abd, *Tadrij al-Adani ila Qira'ah Syarh al-Sa'd 'ala Tashrif al-Zanjani* (t.tp.: Dar al-Ihya' al-

[66]Melakukan perubahan mendasar dalam kehidupan melalui kajian tematik untuk setiap bidang keilmuan yang berdampak pada kehidupan berbangsa dan bernegara.

[67]Mengkaji hadis Nabi saw secara inklusif, baik yang bersifat subtantif maupun formatif untuk dapat menuntut umat menghidupkan sunnah Nabi saw yang bersifat rahmat yang universal, dalam bidang apa saja.

Kutub al-‘Arabiyyah)

Al-Hindi, ’Abd al-Sattar, *Faydh al-Malik al-Wahhab al-Muta’ali bi Anba’ Awail al-Qarn al-Tsalits Asyar wa al-Tawali*, ed. oleh ‘Abd al-Malik bin ‘Abd Allah bin Dahaysy (Mekah: Maktabah al-Asadi)

———, *Natsr al-Ma’atsir fiman Adraktu min al-Akabir (Manuskrip)* (KSA: Maktabah al-Ustadz al-Duktur Muhammad bin Turki)

Al-Jawi, Muhammad Nawawi, *Kasyifah al-Saja Syarh ‘ala Safinah al-Najah*, ed. oleh Alwi Abu Bakar Muhammad Assegaf (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2008)

———, *Nashaih al-‘Ibad ‘ala al-Munabbihat ‘ala al-Isti’dad li Yaum al-Ma’ad*, ed. oleh Alwi Abu Bakar Muhammad Assegaf (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2010)

———, *Syarh Tijan al-Darari ‘ala Risalah al-Bajuri* (Surabaya: Dar al-’Ilmi)

———, *Tanqih al-Qaul al-Hatsits fi Syarh Lubab al-Hadits* (Indonesia: Dar Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyah)

Al-Kalantani, ’Ali bin ’Abd al-Rahman, *al-Jauhar al-Mauhub wa Munabbihat al-Qulub* (Pulau Pinang: Percetakan al-Mu’arif)

Al-Makki, Ahmad bin Zayni Dahlan, *Marwiyat wa Ijazat (Manuskrip)* (t.tp., 1329)

Amnan, Dzulkifli, *Jalan Dakwah Ulama Nusantara di Haramayn Abad 17-20 M* (Ciputat: Pustaka Compass, 2018)

Arwansyah, Faisal Ahmad Shah, “Peran Syaikh Nawawi Al-Bantani dalam Penyebaran Islam di Nusantara,” *Kontekstualita: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, 30.No. 1 (2015)

Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Akar Pembaruan Islam Indonesia*, Parenial (Jakarta: Kencana, 2013)

———, *Renaisans Islam Asia Tenggara Sejarah Wacana dan Kekuasaan* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1999)

Bizawie, Zainul Milal, *Masterpiece Islam Nusantara Sanad dan Jejaring Ulama-Santri (1830-1945)* (Ciputat: Pustaka Compass, 2016)

Bruinessen, Martin van, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2015)

Burhanuddin, Mamat S, Muh. Syamsuddin, dan Saifuddin Zuhri Qudsy, “Kajian Kontemporer terhadap Karya Nawawi Al-Bantani,” *DINIKA : Academic Journal of Islamic Studies*, 4.No. 1 Januari-April (2019) <https://doi.org/10.22515/dinika.v4i1.2061>

Burhanudin, Jajat, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2017)

———, *Ulama dan Kekuasaan, Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia* (Jakarta: Mizan, 2012)

Chambert-Loir, Henri, *Naik Haji di Masa Silam, Kisah-kisah Orang Indonesia Naik Haji 1482-1964* (Jakarta: KPU, 2019)

Fathullah, Ahmad Ghazali Muhammad, *Tuhfah al-Rawi fi Tarjamah al-Syeikh Muhammad Nawawi al-Jawi* (t.tp.)

Gafar, Muhajirin, *Muhammad Mahfud al-Tarmasi (1868-1919 M) Ulama Hadis Nusantara Pertama* (Yogyakarta: Idea Press, 2014)

Huda, Nor, *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Press, 2015)

Jaffar, Hilful Fudhul Sirajuddin, *Jaringan Ulama dan Islamisasi Indonesia Timur, Peta dan Jejak Islam di Nusantara* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020)

Kusdiana, Ading, *Sejarah Pesantren, Jejak, Penyebaran, dan Jaringannya di Wilayah Priangan (1800-1945)* (Bandung: Humaniora, 2014)

Mabrur, Moh Abid, “Pengaruh Karya Syekh Nawawi al-Bantani dalam Tradisi Kajian Kitab Kuning (Kitab Klasik) di Pesantren Buntet,” *TAMADDUN*, 4.Ed. 2 Juli-Desember (2016)

Maftuhin, Adhi, *Sanad Ulama Nusantara, Transmisi Keilmuan Ulama Al-Azhar dan Pesantren disertai*

Biografi Penulis Kitab Kuning (Depok: Sahifa Publishing, 2018)

Mahdy, Fakhri Tajuddin, "Metodologi Syarah Hadis Nabi saw (Telaah Kitab Tanqih al-Qaul al-Hasis fi Syarh Lubab al-Hadis karya Imam Nawawi al-Bantani)" (UIN Alauddin Makassar, 2016)

Mas'ud, Abdurrahman, *Intelektual Pesantren Perhelatan Agama dan Tradisi* (Yogyakarta: Lkis, 2004)

Mastuki HS, M. Ishom El-Saha, ed., *Intelektual Pesantren, Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Perkembangan Pesantren 2* (Jakarta: Diva Pustaka, 2004)

Minhaji, Akh., *Sejarah Sosial dalam Studi Islam: Teori, Metodologi, dan Implementasi* (Yogyakarta: Suka Press, 2013)

Muslih, Abdul Aziz, *Sketsa Genealogi Kajian Hadis di Indonesia dari Masa Kerajaan hingga Pascakemerdekaan* (Jawa Tengah: Sanjemedia Kebumen, 2016)

Muslimah, "Sejarah Masuknya Islam dan Pendidikan Islam Masa Kerajaan Banten Periode Pra Kemerdekaan," *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, 13.No. 1 Juni (2017) <https://doi.org/10.23971/jsam.v13i1.576>

Nadhiran, Hedhri, "Kajian Kritis Kitab Maraqi al-'Ubudiyah (Analisis Metode Syarah Hadis Syekh Nawawi al-Bantani)," *Jurnal Ilmu Agama*, 21.No. 1 (2020)

Nurkholis, Mujiyo, *Metode Syarah Hadis* (Bandung: Fasygil Grup, 2005)

Putra, Apria, dan Chairullah Ahmad, *Bibliografi Karya Ulama Minangkabau Awal Abad XX, Dinamika Intelektual Kaum Tua dan Kaum Muda* (Padang: Komunitas Suluah-IHC, 2011)

Rohmana, Jajang A, "Authorship of The Jawi 'Ulama' in Egypt, A Contribution of Nawawi Banten and Haji Hasan Mustafa to Sharh Tradition," *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, 15.No. 2 Desember (2020) <https://doi.org/10.21274/epis.2020.15.02.221-264>

Saifuddin Zuhri Qudsy, Ali Imran, *Model-model Penelitian Hadis Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013)

Sakinah, Fatihatus, "Epistemologi Syarah Hadis Nusantara: Studi Syarah Hadith Tanqih al-Qaul al-Hasis fi Syarh Lubab al-Hadis karya Nawawi al-Bantani," *Riwayah : Jurnal Studi Hadis*, 6.No. 1 (2020) <https://doi.org/10.21043/riwayah.v6i1.6776>

Sejarah, LPSI-FK, *Guru Orang-orang Pesantren* (Pasuruan: Pustaka Sidogiri, 2013)

Siti Nur Kholilah, Kholilah Bidari, "Melacak Pemikiran Hadis Syeikh Nawawi al-Bantani," in *Menelusuri Jejak Nabi saw*, ed. oleh Komnas-Sunnah (Tangerang: alkitabah, 2013)

Steenbrink, Karel A., *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984)

Suryadilaga, M. Alfatih, *Metodologi Syarah Hadis* (Yogyakarta: Suka Press, 2012)

Sya'ban, A. Ginanjar, *Mahakarya Islam Nusantara, Kitab, Naskah, Manuskrip dan Korespondensi Ulama Nusantara* (Ciputat: Pustaka Compass, 2017)

Ulum, Amirul, *al-Jawi al-Makki, Kiprah Ulama Nusantara di Haramain* (Yogyakarta: Global Press, 2010)

———, *Nyai Khairiyah Hasyim Asy'ari Pendiri Madrasah Kuttabul Banat di Haramayn* (Yogyakarta: Global Press, 2019)

———, *Syaikh Nawawi al-Bantani, Penghulu Ulama di Negeri Hijaz* (Yogyakarta: Global Press, 2019)

Yatim, Badri, *Sejarah Sosial Keagamaan Tanah Suci* (Jakarta: Logos, 1999)

Zaini, Ahmad, "Pemikiran Tasawuf Imam Al-Ghazali," *ESOTERIK*, 2.1 (2017) <https://doi.org/10.21043/esoterik.v2i1.1902>

Zarif, Muhammad Mustaqim Mohd., "Penulisan Karya Hadis Nusantara Abad ke-19: antara Syeikh Nawawi Banten dan Syeikh Wan Ali Kutan al-Kalantani," in *Sunnah Nabi Realiti dan Cabaran Semasa*, ed. oleh Fauzi Deraman, Ishak Suliaman, dan Faizal Ahmad Shah (Kuala Lumpur: APIUM, 2011)